TIDSSKRIFT FOR

Teologi og Kirke

REDIGERT AV

OLAF MOE / ANDR. SEIERSTAD / JOHANNES SMEMO

26. BIND

OSLO 1955

I KOMMISJON HOS LUTHERSTIFTELSENS BOKHANDEL

Printed in Norway

A.s Indremisjonstrykkeriet, Oslo

INNHOLD

DET ÅLMENNE PRESTEDØMET OG EMBETET

Av Einar Kindingstad.

Det er vel ingen tvil om at dette emnet byd på nokre av dei største vanskane som vi i det heile råkar på i evangelisk teologi. — Frå katolsk og i det heile frå eit avgjort høgkyrkjeleg syn, kan det vera relativt enkelt. Likeins frå ein klår lågkyrkjeleg synsstad, for i båe tilfelle vil den eine faktoren gløypa den andre.

Men evangelisk syn krev at dei båe får koma til sin fulle rett, at dei går saman på ein organisk måte slik at den eine faktoren føreset den andre. Skal ein greia å få fram dette synet, krevst det nok at vi frigjer oss frå mangt av det som er karakteristisk for tenkemåten i vår tid.

Men om dette er vanskeleg, så er det utan tvil ei viktig oppgåve. For her — i høvet mellom det ålmenne prestedømet og embetet — står vi framfor det som er avgjerande for alt som heiter kyrkjesyn.

1.

Vi vil nå freista å gje ein stutt karakteristikk både av det ålmenne prestedømet og av embetet. I samband med dette vil vi og visa kva funksjonar kvar av dei har.

Uttrykket ålment prestedøme finst ikkje ordrett i bibelen. Men i sak går det attende til 1 Pet 2, 9: «Men de er ei utvald ætt, eit kongeleg presteskap, eit heilagt folk, eit folk til eigedom, so de skal forkynna hans dygder som kalla dykk ut or myrker til sitt underfulle ljos.» Sml. Exod. 19, 6.

Her vert det ikkje berre sagt om dei kristne at dei er prestar, men og at dei er kongelege og at dei skal forkynna. Dette synest å svara til Kristi tri «embete», nemleg at han er konge, øvsteprest og profet. Kristi embete har altså sitt motstykke hjå hans folk.

Det karakteristiske her er at *kvar* kristen er prest. Det viser eit stort omskifte samanlikna med den gamle pakta då presten — offerpresten — var mellommann mellom folket, resp. den einskilde israelitten, og Gud. Den gamle pakta sitt gudsfolk hadde ikkje noko direkte tilgjenge til Gud. Dei kristne derimot treng ikkje nokon menneskeleg mellommann. Som øvsteprest etter Melkisedeks vis har Kristus ofra seg sjølv ein gong for alle. Og i kraft av dette offeret har vi fritt tilgjenge til Faderen. Ef 2, 18. Hebr 10, 19. Det er dette tilgjenget som gjer den kristne til prest, og han vart innsett i denne stillinga gjennom dåpen.

Når det gjeld dei prestelege rettane og funksjonane som høyrer det ålmenne prestedømet til, kan dei samlast i det å bera fram åndelege offer. Hebr 13, 15. Til dette høyrer og å forkynna Guds ord. 1 Pet 2, 9 b. Etter luthersk syn har det ålmenne prestedømet og rett til å velja og ordinera embetsmenn, ja under serlege tilhøve endåtil å avsetja dei. Eg tenkjer på det som står i Tractatus de potestate papae og De instituendis ministris ecclesiae og «Sendebrev til Prag i Böhmen». I Melanchtons Tractatus heiter det beint fram at nyklemakta er gjeven til heile kyrkja. Edm. Schlink kan difor ha rett til å seia at «das geistliche Amt allen Gläubigen anvertraut ist». (Theol. d. Luth. Bek.schr., S. 328).

Om embetet gjeld at det ikkje er instituert av menneske, men av Gud sjølv. «Og Gud sette i kyrkja fyrst nokre til apostlar, for det andre profetar, for det tridja lærarar» osv. 1 Kor 12, 28. sml. Ef 4, 11.

Men Gud handlar i kyrkja gjennom menneskelege mellommenn. Jesus valde og sende ut apostlane. Joh 20, 21.Og i apostolatet ligg i røynda alle spesielle embete gøymde. Etter Acta 6 utførde nemleg apostlane frå fyrst av alle funksjonar i kyrkjelyden i Jerusalem, endåtil kyrkjelyden sitt økonomiske liv tok dei seg av. Men av praktiske grunnar vart embetet «delt». Men også det embetet som vart utskilt bygde på Andens nådegåva, Stefanus var «full av tru og den Heilage Ande». v. 5. Også oppdelinga i dei ulike tenestene er eit verk av Gud gjennom sin Ande.

At embetet er innsett av Gud er også fastslege i vedkjenninga vår. I C. A. art 5. står det nemleg: «For at vi skal koma til denne trui, er det innsett ei tenest med å læra evangeliet og meddela sakramenti.» Men klårest vert det sagt i den tyske teksta der det heiter: «Solchen Glauben zu erlangen, hat Gott das Predigtamt eingesetzt.»

At det var Guds vilje at embetet skulle fylgja kyrkja også etter aposteltida, går indirekte fram av ord som 1 Kor 12, 28, nemleg at Gud sette dei ymse embetsinnehavarane «i kyrkja», dvs. i samlinga

av alle kyrkjelydar til alle tider. Dette vert meir direkte sagt t. d. i Mt 28, 19—20 der Jesus gjev apostlane i oppdrag å gjera alle folk til læresveinar gjennom ord og sakrament. Her seier han nemleg at han vil vera med dei i dette arbeidet «alle dagar så lenge verda stend». Vi ser og at apostlane faktisk innsette eldste i dei kyrkjelydane som hadde vorte grunna. Sml. Acta 14, 23. 1 Tess 5, 12. Tit 1, 5.

Det har vore diskutert om vårt nåverande presteembete kan seiast å vera ein legitim arvtakar av dei bibelske tenestene som kjem til uttrykk i nemningane «profetar, hyrdingar, lærarar» osv. Etter det som er sitert ovanfor av C. A. 5 er det karakteristiske for embetet at det forvaltar nådemidla. Og Acta 6, 2 viser at apostlane såg det «å tala Guds ord» som deira eigenlege teneste og oppgåve. Så sant evangeliet vert forkynt og sakramenta forvalta etter Guds ord, kan ein ta diskusjonen om presteembetet sin bibelske rett med ro, for då utfører det nett dei funksjonane som merkjer ut embetet i den nye pakta.

I røynda er alle embetsfunksjonane med i den rette forvaltinga av nådemidla. Her er «nyklemakta» med, makta til å løysa og binda i samanheng med skriftemålet. Embetsmannen skal og prøva læra og innsetja kyrkja sine tenarar. Sjå C. A. art. 28.

Men vil ikkje på denne måten det eine ta plassen åt det andre, slik at anten det ålmenne prestedømet slår embetet ut eller og slik at embetet set ein strek over prestedømet sine rettar? Det siste har hendt i den romerske katolisismen. Pavedømet gjev ingen plass for det ålmenne prestedømet, det er totalitært. P. d. a. s. finst det eit «lækmannssyn» som ut frå ideen om det ålmenne prestedømet gjer reint bord når det gjeld embetet.

Var det romerske synet ei indentifisering ut frå embetet, der det ålmenne prestedømet vert gløypt av embetet og fører til tyranni, så ber identifiseringa ut ifrå prestedømet revolusjonen i seg, kyrkjeleg sett. Ei slik identifisering fører og til absurde konsekvensar. Löhe har peika på at dersom alle kristne faktisk har embetet og utan vidare kan fungera som embetsmenn, dersom dei er prestar på denne måten, så må ein etter 1 Pet 2, 9 like godt kunna seia at dei er *kongar* på jorda. Det ville og føra til at kvinner kunne ha embetet likså vel som menn, for dei har like mykje av det ålmenne prestedømet som mennene.

Nei — vi lyt gje opp alle former for identifisering. Det er ei ubibelsk forenkling. Löhe har rett når han ut frå 1 Pet. 1, 9 seier: «Aber ebenso wahr ist es, dass keine einzige Stelle in der heiligen Schrift steht, welche dies unieugbare Priestertum aller Christen

mit dem besonderen Lebensberufe des geistlichen Amtes identificirte.» Kirche u. Amt, s. 38. Programmet lyt vera å gje full plass åt både prestedøme og embete.

2.

Eg vil då freista å syna at det ålmenne prestedømet er grunnlaget for embetet religiøst og subjektivt sett og at det prinsipielt eig alle dei rettane som embetet har. For å gjera framstellinga mest mogeleg klår og konkret knyter eg henne til ein spesiell historisk situasjon, nemleg den som formar bakgrunnen for C. A. art. 28 og Tractatus og Luthers skrift «Sendebrev til Prag i Bøhmen». Dette gjer eg og fordi eg ynskjer å få fram det lutherske synet.

Dei katolske bispane hadde vorte «fiendar av evangeliet», som det heiter i Tr., og nekta å ordinera evangeliske embetsmenn. Dette var den historiske situasjonen på reformasjonstida. I denne stoda seier Tr. at kyrkjene sjølve har rett til å velja og ordinera sine eigne tenarar. Tr. har først og fremst tilhøva i Tyskland for augo og hevdar at sokneprestane har rett til å ordinera. Men denne retten vert grunna på det ålmenne prestedømet.

A. F. C. Vilmar nektar i røynda det ålmenne prestedømet sin rett til å innsetja embetsmenn. Etter hans syn er kjernepunktet i Tr. motsetnaden til dei romerske bispane og p. d. a. s. at embetet er eitt, slik at det ikkje finst nokon vesensskilnad mellom bispar og pastorar. *Difor* kunne kyrkjene lata sokneprestane ordinera nye hyrdingar. Såleis kjem Tr. etter V. sitt syn til å stadfesta hans hovudtese «dass nur Hirten von Hirten berufen werden können». Die Lehre vom geistlichen Amt. S. 71.

Med dette påstandet har V. prinsipielt nekta det ålmenne prestedømet sin rett til å velja og ordinera tenarar i kyrkja. Han kjenner sjølvsagt vel til det som Tr. seier om lækmannen sin rett til i naudsfall å utføra pastorale tenester, at det vert referert ei soge etter Augustin om to menn som var i havsnaud, der den eine døypte den andre og den døypte så gav den første absolusjon. Men han held det for å vera heilt uturvande å ta noko såvore med i vedkjenningsskriftet, for på Tr. si tid fanst det nok av hyrdingar som kunne ordinera nye. Dertil er denne forteljinga «romanhaft» meddi det vanskeleg kan tenkjast at ei kyrkja vert så rasert at det ikkje skulle finnast ein einaste vigd hyrding att.

Men V. synest ikkje å vera klår over kva som teologisk sett gav sokneprestane rett til å ordinera tenarar. Rett nok seier ikkje Tr. at embetet går fram av kyrkjelyden. Men det kan ikkje nektast at

argumentasjonen i dette skriftet så å seia går like ned på botnen. Her vert det ikkje berre sagt at pastorane står likt med bispane når det gjeld embetet deira, det avgjerande er at embetet vert ført attende til det ålmenne prestedømet: «Hieher gehoren die Spruche Christi, welche zeugen, dass die Schlussel der ganzen Kirchen und nicht etlichen sondern Personen geben sind.» Og vidare: «Zum lesten wurd solchs auch durch den Spruch Petri bekräftigt, da er spricht: Ihr seid das koniglich Priestertumb.» Bek.schr. d. ev. luth. Kirche. 1930. S. 491. Når det her heiter at nyklemakta er gjeven til heile kyrkja, ikkje til spesielle personar, så viser det at Vilmar sin tanke om at denne makta berre var gjeven til embetet, ikkje held stikk. Ho er grunna på det ålmenne prestedømet.

Men så kan ein spørja: Var det verkeleg naudsynleg å visa til det ålmenne prestedømet når det berre var tale om å lata sokneprestane ordinera dei nye embetsmennene? Vi har nå sett at Vilmar meinte at det ikkje trengdest, men saka er at heller ikkje sokneprestane hadde noko *kyrkjerettsleg* mandat til å ordinera. Difor går også deira rett attende til det ålmenne prestedømet. I denne samanhengen var det ingen skilnad mellom dei og lækfolk.

At embetet kviler på det ålmenne prestedømet kjem ennå meir direkte fram i Sendebrevet til Prag i Bøhmen. Her oppmodar Luther det kristne folket om å velja og ordinera geistlege embetsmenn. Dei kunne gjera det fordi dei sjølve var åndelege prestar.

Her vender W. Löhe ein liknande kritikk mot Luther, som den vi såg at Vilmar retta mot Tractatus. L. seier nemleg at Luther burde gått fram på same måten i Bøhmen som Paulus då han innsette eldste på Kreta. Paulus sende då ein mann frå «ministeriet» til å ordna med dette og såleis gjekk embetet fram av embetet. «Kirche und Amt», s. 57.

Men her lyt vi hugsa at *kyrkjerettsleg* var stoda på Kreta ei anna enn den som dei evangeliske i Bøhmen stod oppi. På Kreta gjaldt det berre om å få innsett eldste der det ingen var frå før. I Bøhmen gjaldt det og å bryta med det gamle kyrkjeregimentet — bispane —, og *det* hadde ikkje ein ordinert utsending frå Luther meir rett til enn ein lækmann. Det laut gjerast ut ifrå det ålmenne åndelege prestedømete sin rett. Luther har og truleg vilja at dette skulle koma så klårt som mogeleg fram.

3.

Ser vi saka frå det ålmenne prestedømet sin synsstad, er det etter evangelisk syn tale om ein rett til både å seia seg laus frå tidlegare embetsmenn og å ordinera nye, ein rett som ikkje toler

noko avgrensing. Men med dette er ikkje alt sagt, frå den kyrkjelege orden sin synsstad er det *naudrett*.

Også her vil eg knyta til Vilmar, for så vidt eg veit, er det serleg han som har tala om naudrett i denne samanhengen. Av det som Schlink skriv i sin Theologie d. luth. Bek. schr. S. 329 kan det sjå ut som om V. med naudrett tenkjer på det ålmenne prestedømet sin rett. Men etter det vi har sett framanfor har dette prestedømet etter V. ingen rett til å innsetja hyrdingar. Rett nok har han ikkje uttrykkeleg nekta at ein kyrkjelyd kunne velja seg ein hyrding, dersom det skulle henda at det ikkje fanst nokon annan utveg. Men det ville så å seia vore ein naudrett i andre potens. For kravet er at hyrdingar berre kan kallast av hyrdingar.

Når V. talar om naudrett tenkjer han på den retten som pastorane har til å ordinera kyrkja sine tenarar i staden for dei romerske bispane som hadde svikta evangeliet. Denne jus divinum er det han kallar naudrett. Sjå Die Lehre vom geistl. Amt. S. 73. Dette er i seg sjølv rett nok. Men V. har ikkje gjeve noko nøgnare forklåring på korleis påstandet er å skjøna, kva naudretten teologisk sett er for noko.

Det ville i alle høve vera gale å tala om naudrett i den meining at det skulle vera «med nauda» at pastorane hadde rett til å gjera som dei gjorde då dei ordinerte nye prestar på reformasjonstida. Som før sagt går ordinasjonsretten attende til det ålmenne prestedømet og her er det ikkje tale om noko naud. Schlink har heilt rett når han seier om denne retten at han vert «nicht erst in der Not aktuell, sondern ist der allgemeingültige Hintergrund für einen jeden Akt der Berufung in das Hirtenamt durch einen Hirtenmund, ist bereits in jedem dieser Akte gegenwärtig». Op. cit. s. 329.

Med naudrett meiner eg at dei evangeliske kyrkjene sette dei ordinære bispane utanfor og sjølve ordinerte sine tenarar. For retten til dette hadde kyrkjelydane normalt ikkje, men han var grunna i det kyrkjelege naudtilstandet at bispane hadde vorte fiendar av evangeliet.

For å få fullt ljos over kva som ligg i denne nauda lyt vi spørja etter korleis det er med kyrkjelyden sin rett når det inga naud er. Her lyt vi heile tida ha for auga at det galdt bispane sitt høve til evangelielæra. Då ville det vera ei avsporing t. d. å. tenkja på kyrkjerettslege ordningar vedkomande prestevalet, som har kome i stand gjennom menneskeleg lov og sedvane, ordningar som kan henda er lite ideelle men som likevel etter luthersk grunnsyn i det lengste skal respekterast. (Kfr. Korsets ord og troens tale. 1949, s. 113).

Motstykket til det naudtilstandet som Tr. og Augustana 28

talar om er at bispane, resp.prestane, gjer si plikt etter Guds ord. Også då lyt ein tenkja seg at det har vorte strid om evangelielæra. Nokon annan strid interesserar ikkje vedkjenningsskriftene våre seg for i denne samanhengen.

Altså, vert det strid om den rette kristelege læra, kan og må embetsberaren stå på sin rett så lenge han er ein sann tenar for Guds ord. Då har kyrkjelyden ingen rett til å avsetja han. Her har vi å gjera med ein rett som er ubunden av spørsmålet om kva måte embetsmannen vart tilsett på, om han var ideell eller ikkje.

Grunnen til dette er at han ikkje berre er innsett til tenesta av menneske, men av Gud sjølv. Så lenge han forkynner evangeliet og brukar sakramenta i samsvar med Guds ord, står han i tenesta med *guddomleg rett* og kyrkjelyden kan ikkje i ein eventuell strid setja han til sides og ordinera ein annan i staden. Tvertom, «desfalls seind die Pfarrleut und Kirchen schuldig, den Bischofen gehorsam zu sein, lauts dieses Spruchs Christi, Lucä am 10.: «Wer euch höret, der höret mich.» A. C. 28. (Die Bek.schr. d. ev. luth. Kirche, S. 124).

Når vi kallar retten til å bryta med det gamle kyrkjeregimentet for naudrett, er det fordi kyrkjelydane berre hadde denne retten fordi dei var i ei slik naud som vi nå har sett. Retten til å bryta var der først då bispane svikta evangeliet, ikkje før.

Det er tale om ein rett som er der når det kyrkjelege embetet ikkje lenger er eit sant embete etter Guds ord, men har vorte eit åndeleg tyranni og såleis i røynda har avsett seg sjølv. Då vert oppgåva for kyrkja å setja eit sant embete i staden på evangeliet sin grunn. Då kjem det ålmenne prestedømet fram med sin rett. Og *den* retten er i seg sjølv god nok, ja det finst ingen annan grunn å byggja embetet på religiøst-subjektivt sett. Då er det ikkje tale om revolusjon, men om reformasjon.

For å skjøna tilhøvet mellom det ålmenne prestedømet og embetet lyt ein og ha klårt for seg korleis embetet vert til og kva rolle kyrkjelyden her spelar. Vi går nå over til å sjå på det.

4.

Som vi har sett framanfor, er embetet innsett i kyrkja av Gud. Sml. 1 Kor 12, 28. Ef 4, 11. Men kyrkjelyden er det menneskelege midlet for innsetjinga i kvart einskilt tilfelle. Det har vore ei mannjamning mellom embetet og det ålmenne prestedømet, der kvar av partane ville prøva å visa at han var det primære i høve til den andre. P. d. e. s. har ein påstått at embetet var til før kyrkjelyden.

Ein peikar då gjerne på at Kristus — ikkje kyrkjelyden — valde og sette apostlane inn i deira embete. Kristus har embetet i sin person, etter Hebr 3, 1 er han apostel og øvsteprest (Löhe). Frå apostlane har så embetet gått vidare heilt til våre dagar. Og det er først *etter* deira tid at kyrkjelyden fekk noko å seia ved innsetjinga av embetsmenn.

Denne synsmåten fører like inn i den apostoliske suksesjonstanken: embetet vart gjeve til apostlane, frå dei går det vidare frå mann til mann. Eg vil med ein gong peika på at suksesjonssynet er falsk, fordi det ikkje gjer alvor av den bibelske tanken at det er Gud som i kvart tilfelle innset embetsmannen gjennom sitt ord. Men i denne samanhengen gjeld der først og fremst å påvisa at heile denne spørsmålsstillinga, kva som er det historisk første, er falsk. Det fører inn i ein endelaus dialektikk. For om ein går ut ifrå kyrkjelyden, kan ein like godt prova at *den* er det første. Ein kan nemleg sjå på apostelkrinsen som byrjinga til eller kjernen i den første kyrkjelyden. Då vert det til det at den einskilde apostelen stig fram or kyrkjelyden. Ein kan og peika på at etter apostelteida har kyrkjelyden normalt verka med ved innsetjinga av embetsmenn. Slik kan ein hevda at kyrkjelyden, resp. det ålmenne prestedømet, er det primære i høve til embetet og at dette såleis går fram av kyrkjelyden.

Det kan vera mangt i det lutherske synet som ser ut til å stø denne tenkemåten. S. 328 i «Theol. d. luther. Bekenntn.schriften» segjer såleis Schlink at «das geistliche Amt allen Gläubigen anvertraut ist». Vidare kan ein peika på den lutherske tanken at dei valde prestane verkar på kyrkjelyden sine vegner og i hans stad. Ein kan og minna om den retten som kyrkjelydane etter Tr. har til å avsetja og innsetja embetsmenn. Alt dette kan leggja det nær å tenkja at kyrkjelyden både historisk og sakleg har prioritet framom embetet. Då er det ikkje noko rart at den førestellinga har fest seg at kyrkjelyden har fått embetet som noko han så å segja går og ber på og rår over. Og då det tvillaust er det mest praktiske at einskilde personar utøver embetsfunksjonane, så kan kyrkjelyden dela ut embete til desse. Det heiter då gjerne at det vert gjort «for orden skuld».

På denne måten vert kyrkjelyden det primære som har alt, og embetsmannen vert hans funksjonær. Det torer vera klårt at dette synet fører til eit slag «lågkyrkjeleg» suksesjon som på si vis er like bastant og «materialistisk» som den biskoplege: Kyrkjelyden har til kvar tid embetet, det går så å segja i arv frå den eine kristne ættleden til den andre, og han kan difor dela det ut til kven han vil.

Men kvar vert det då av den spesielle Guds-akta ved kvar embetsinnsetjing, dette at embetsmannen er «sett» i kyrkja av Gud? Nei — ingen på jorda disponerar over embetet, ikkje kyrkjelyden, ikkje embetet sjølv ein gong. Det er åleine Gud som rår over det og gjev det til den han vil: «Gud sette i kyrkja osv.» 1 Kor 12, 28. Men han gjer det ikkje beinveges. Det er kyrkjelyden eller om ein vil, det ålmenne prestedømet som er det menneskelege midlet som vel, innset, ordinerar eller kva det nå heiter.

P. d. a. s. lyt vi og halda fast på at når mannen har fått ei legitim innsetjing gjennom kyrkjelyden, så er han i og med det og innsett i embetet av Gud. Dette kan illustrerast gjennom paralellen med det verdslege regimentet: Når embetsmannen i staten er utnemnd eller vald av folket, så er han og «styremakt», han har fått Guds usynlage stempel ovanfrå.

Det ytre kallet gjennom kyrkjelyden er *naudsynleg*. Å vilja fungera som embetsmann i kyrkja berre i kraft av eit indre kall er omsynlaust mot dei andre som har del i det same åndelege prestedømet som han sjølv. Såleis seier Luther at det ikkje sømer seg «einem, der sich von ihm selbst hervor wollte tun und ihm allein zueigen, was unser aller ist». (Etter Harless, Kirche u. Amt». 1853, s. 18 f.). Men vi kan og trygt gå vidare saman med Löhe, som seier: «Ohne Gottes Berufung von aussen her, ist die innere Berufung, welche in der natürlichen und geistlichen Begabung läge, nur Täuschung und Versuchung».

Vi ser såleis at kyrkjelyden på den eine eller andre måten lyt vera med, at han er det menneskelege midlet. Men når det er klårt at embetet alltid vert konstituert av Guds ord og lovnad, kan det aldri få noko avgjerande vekt om den menneskelege medverkinga er «aristokratisk» eller «demokratisk», «høgkyrkjeleg» eller «lågkyrkjeleg». I seg sjølv er det ingen ting i vegen for at presten kunne verta både vald og ordinert av berre lækfolk — akkurat som styremakta i staten i vår tid gjerne vert vald av jamne borgarar. Det ville streka sterkt under at liksom ein lyt vera borgar i staten for å kunne vera med å velja styresmenn, såleis er det borgarane i Guds rike — det ålmenne prestedømet — som vel eller innset embetsmennene i kyrkja. Men presten skal og sjå til at Ordet vert rett forkynnt og at sakramenta vert rett stjorna. Han skal prøva læra, så som Aug. 28 seier. Difor er det det eine naturlege at embetet er den instansen som prøver embetskandidaten og ordinerar han.

Etter evangelisk syn finst det ikkje nokon *dogmatisk* hindring for at ordinasjonen kan verta utført av lækmenn. Han gjev ingen

spesiell åndeleg kvalitet som t. d. skulle kvalifisera til å ordinera andre. Ordinasjonen vert ikkje etter luthersk syn skild klårt ut ifrå kall og valg. Men på den andre sida skal vi ikkje vera blinde for at handpålegginga har eit bibelsk innhald, ei gåve. Paulus skriv til Timoteus: «Vanskøyt ikkje den nådegåva som er i deg, som vart deg gjeven ved profetord med handpålegging av dei eldste.» 1 Tim 4, 14.

Liksom embetet vert konstituert av Gud gjennom hans ord, såleis er det og ei teneste for Guds ord. Eller meir fullstendig uttrykt: det er eit *nådemiddel-embete*. Difor er ikkje embetet si oppgåve noko anna enn tenesta med nådemidla. Men Guds ord er og *normen* for tenesta. Det vil seia at presten *i* si teneste står *ansvarleg andsynes Guds ord*.

På den måten, og berre slik, vert embetet så fritt og ubunde som det treng om å vera. Først i høve til seg sjølv: Det kan ikkje dyrka seg sjølv i hierarkiske maktinteresser — det har inga interesse utanom Guds ord. Såleis vert det og så ubunde av kyrkjelyden som det lyt vera. Schleiermacher sa at preika skulle tolka dei truande sitt religiøse sjølvmedvet. Dette er grunnfalsk. Det er slett ikkje visst at dette medvetet alltid er i samsvar med Guds ord i alle ting. Den som er bunden av Guds ord, kan ikkje lata menneske — ikkje ein gong truande menneske — sitt medvet eller ynskje avgjera kva han skal forkynna eller gjera. Det kan berre Guds ord. Berre då kan han og verkeleg tena menneske slik som dei treng det.

OMKRING «ETTERKONSEKRASJONEN»

Av Bjarne Skard.

Uerba faciunt panem zum leib
Christi traditum pro nobis.

Luther.

Når det gjelder nattverden er det to ting kirkens «store tradisjon» i lære og liturgi alltid og særlig har prøvd å fastholde — for det første den såkalte *realpresens,* den forklarede Herres legemlige nærvær i og med og under elementene, og for det annet at det forut for utdelingen går en like real innvielseshandling som bevirker at denne presens inntrer, den såkalte *konsekrasjon.* Dette forhold bør stå klart også når det blir spørsmål om de uoverensstemmelser som er oppstått mellem kirkeavdelingene med hensyn til nattverden.

1. Vedkommende konsekrasjonen blir det da først og fremst å tenke på særutviklingen i den gresk-ortodokse kirke. Vi sikter til den merkelige og økende vekt Østkirken tillegger epiklesen, den avsluttende innvielsesbønn med påkallelse av Den hellige Ånd. For vår vestlige tradisjon er det innstiftelsesordene som har hele eftertrykket. Dette er en diskrepans som selvsagt ikke skal bagatelliseres, men den skal heller ikke slås for stort opp. Også den ortodokse gudstjeneste har jo innstiftelsesordene som et hovedstykke i nattverdliturgien. Det bør heller ikke glemmes at det også er evangeliske agender som har hatt hva man kunne kalle en epiklese. I våre dager er det i det hele atskillig interesse for epiklese-spørsmålet i de evangeliske kirker, og blir en slik bønn anbrakt forut for innstiftelsesordene, er det neppe noe større å innvende heller. Allerede det urkirkelige Maranata var et slags epiklese! Og når det gjelder oldkirken, bør det iallfall ikke gjøres for mye vesen av dette spørsmålet. Innstiftelsesord og epiklese behøvde ikke å konkurrere, det ser en hos fler av fedrene. I vår eldste kilde, hos Justin, synes de endog på sett og vis å ha falt sammen, d.v.s. innstiftelsesordene

oppfattes som Kristi eget konsekrerende «bønneord» over brød og vin (Apol 1, 66, 2; den «ypperlige gamle lærer»s ord gjengis også i F.C., Caspari/Johnsons overs. s. 414 f.; de senere sitater fra F. C. finnes sammesteds s. 420 f.). Betoningen av innstiftelsesordene går m. a. o. tilbake til det eldste vitnesbyrd vi har om kirkens nattverdforståelse. Med dette er også sagt at de gamle har vært oppmerksom på det såkalte «konsekrasjons-øyeblikk». Ingen kirkens mann i 2. århundre ville protestert når f. eks. en Tertullian lar Kristus konsekrere brødet *Hoc est corpus meum dicendo* (adu. Marc. IV. 40).

2. Med lutherdommen kommer vi til et kirkesamfunn som med hensyn til realpresensen på det mest avgjorte bekjenner seg til «den av hele kirken antagne mening, at i Herrens nattverd er Kristi legeme og blod virkelig og *substantialiter* tilstede og i sannhet blir meddelt tillikemed de synlige ting, brødet og vinen» (Apol. X, Caspari/Johnson 113). Den påberoper seg i den anledning de store lærere fra oldtid og middelalder og understreker at den her står sammen både med den greske og den romerske kirke. — I konsekrasjonsspørsmålet går den like avgjort «vest», dvs. knytter konsekrasjonen eksklusivt til innstiftelsesordene. Her har vi imidlertid en diskrepans nr. 2. Lutherdommen avviser som bekjent i nattverdlæren som i kristologien alle forvandlingstanker både i deres greske og latinske form. Vi får en læretype som fastholder realpresensen uten transsubstantiasjonen. Denne lutherske lære om «sameksistensen» (konsubstantiasjonen) betyr altså rent praktisk at de elementer som før gudstjenesten er satt inn på alteret, etter konsekrasjonen blir utdelt som brød og vin der *samtidig* og *tillike* er Kristi legeme og blod. I denne «dobbelte stand» er det elementene kommer til anvendelse, og det er denne «dobbelte stand» som ikke var der før, men som er inntrådt. Spør vi etter «øyeblikket», visste derfor de gamle lutheranere sikkert like god beskjed som en Justin eller Tertullian. Det er innstiftelsesordene — resitert *in coena* — som «virker at Hans sanne legeme og blod er tilstede i kirkens nattverd» eller «gjør brødet til Kristi legeme og vinen til Kristi blod». Det kan ha vært nyanser og vakling i syn og uttrykksmåte dengang som senere, men heller ikke i dag går tendensen innenfor konfesjonell lutherdom i retning av å avsvekke denne realisme. Underet står der i sin logiske utilgjengelighet Peter Brunner skriver: «Der Abschluss des Geschehens das die Realpräsenz von Leib und Blut schenkt und das zugleich die Realpräsenz als eingetretenes, abgeschlossenes Ereignis kund macht, ist das Sprechen jener Worte Christi, die sagen was dieses Brot und dieser Kelch jetzt sind. Wenn

diese Worte gesprochen sind, dann sind Brot und Wein Leib und Blut Christi — og han tilføyer: *auch vor meinem Nehmen und Essen und Trinken*» (uthevet her; Leiturgia II, s. 240). Med andre ord, fra dette øyeblikk er elementene ferdig til bruk.

Innstiftelsesordene er altså «die Mittel der Konsekration». De er dermed i første rekke ikke en forkynnelse for menigheten eller en bekjennelse til Gud. Konsekrasjonen gjelder *elementene*. Dens «objekt» er *elementene*. Det er *brødet* vi innvier, det er *kalken* «som vi velsigner» (I Kr 10, 16). Hovedsaken i nattverden er — rett forstått — det vi kommer til alters «for å motta», nemlig Kristi legeme og blod. Betegnende er at innstiftelsesordene i F. C. resiteres «*over* brødet og vinen», *super pane et uino,* et uttrykk som man av og til kunne ønske å minne liturgen om.

3. Synet på disse spørsmål gir seg altså nødvendigvis uttrykk også i liturgien. Enkelte slike gamle bestemmelser er bortfalt i tidens løp; andre står ved makt fremdeles og bør heller ikke falle bort. Jeg tenker dermed på *etter-konsekrasjonen* og er kommet til det jeg ville skrive litt om.

De gamle tysk-lutherske kirkeordninger har stadig vekk bestemmelser om etter-konsekrasjon eller rekonsekrasjon. Det vil si, at hvis det under en nattverdhandling blir for lite brød og/eller vin og nye elementer må bringes inn, skal disse ikke tas i bruk før innstiftelsesordene er lest en gang til, dvs. også over disse elementer.

Hva er meningen med dette påbudet? Betyr det at sakramentet ellers rett og slett er ugyldig? Det er kanskje ikke tilrådelig å svare for sikkert. Klart er at bestemmelsene er høyst alvorlig ment. Luther har selv reagert voldsomt i sakens anledning. Han har betraktet forsømmelse på dette punkt som en forhånelse av Gud og mennesker, for presten jevngodt med embets fortapelse (teksten gjengitt nedenfor). Bakgrunnen er i hvert fall en høyst levende erkjennelse og fornemmelse av *forskjellen på innviede og uinnviede elementer.* Hvordan man vil tenke eller ikke tenke om det som er «skjedd» med nattverdelementene i og med at de er blitt bærere av Kristi pnevmatiske legemlighet — etter konsekrasjonen er de ikke lenger «bare» hva de var før! De er tillike noe de ikke var før. Den innviede hostie er ikke lenger *nudus tantum panis.* Like åpenbart er at man som *consecrata* overhodet ikke regner med andre elementer enn de som Kristi ord også virkelig har lydt over. At konsekrasjonen også skulle omfatte f. eks. forrådet i sakristiet, synes å være en fremmed tanke. Konsekrert brød og vin er de på alteret fremsatte elementer —*proposita elementa* — og hvis innvielse

menigheten selv har hørt og sett. «Dette er mitt legeme. Dette er mitt blod.» *Hoc uerbo proposita elementa in coena consecrantur.*

Med dette syn på saken er det Luther har gledet seg over Augustins sats: *Accedat uerbum ad elementum et fit sacramentum.* Han sier at bedre har Augustin aldri talt. Og med dette syn på saken er det gammellutheranerne har påbudt rekonsekrasjon. De har saktens vært klar over at det ikke kunne fremlegges noe strikte «skriftbevis»; de har sett på den som en ufrakommelig konsekvens av selve sakramentsynet, som et stykke av nattverdens *recte administrari.* Og bak dette påbud står Luther selv, Melanchthon, Gerhard osv.

4. Når vi kommer til vår egen kirke, blir forholdet det samme. Også her finner vi bestemmelsen om etterkonsekrasjon. Den er gjentatt i ordinanser, ritual og kirkelov gjennom hele den dansk-norske rettroenhets tid — i 1537, 1539, 1604, 1607, 1685 osv. I Alterboken sto den like til 1889, og er gjeldende lov den dag i dag: «Præsterne skulle vide Tallet på dem, som skulle være deelagtige i Nadverdens Sacramente, på det at der ikke paa Alteret skulle fattis Brød og Vin, og de saa nødis til anden Gang at igjentage Læsningen —» (N. L. 2—5—23; siste opptrykk Norges Lover av 1953, s. 6).

Som lovteksten lyder er det klart at etter-konsekrasjon ikke har vært ansett som noe i og for seg normalt eller ønskelig. Den skal om mulig unngåes ved at prestene tilpasser kvantum efter behovet. Først når det likevel måtte bli uunngåelig å ta inn ny forsyning, er de «nødt» til å rekonsekrere. La oss understreke at det da er *nødvendig.* Og dertil enda to ting: Det er heller ikke her tale om å kunne gripe til «reserverte» elementer for å komplettere forsyningen. Og like lite regnes det med konsekrasjon av annet enn det brød og den vin som er tilstede for kommunikantenes øyne. Alvoret heri ser en i vår Alterboks bestemmelse om sykekommunion (s. 126). Ved soknebud kan jo tiden være meget knapp. Likevel er det under ingen omstendighet tillatt å sløyfe innstiftelsesordene. Selv en døende skal ha bivånet konsekrasjonen, ellers kan det ingen nattverd bli.

Er det grunn til å tro at disse bestemmelser er blitt betraktet som uforpliktende? Stavangergeistligheten hevdet i 1573 at rekonsekrasjon ikke var påkrevet — motivene er kanskje ikke helt gjennemsiktige, men man pleier i allfall ikke å protestere mot papirbestemmelser. Hundre år senere — i 1691 — står soknepresten til Trondhjems domkirke for høyesterett anklaget for å ha forsømt å rekonsekrere. Han ble frikjent på sin forsikring om at han tross

alt dog hadde foretatt en slags innvielse. Hans biskop støttet anklagen. Enda hundre år lenger frem møter vi det samme syn hos Pontoppidan. I Collegium Pastorale heter det kort og godt at når det er mange kommunikanter «kand *Reiteratio Consecrationis* ikke undgaaes». Likeledes finner vi nyinnvielsen i P. B. Lassens Anvisning for den norske Prest, av 1881. Hvor stor betydning man kan tillegge disse stikkprøver tør jeg ikke si. Man skal imidlertid merke seg at bestemmelsene om etterkonsekrasjon ikke bare hører hjemme i en forstokket lutherdom. En møter samme påbud i andre kirker, både på vår høyre og venstre side i den evangeliske verden — ikke bare i Book of Common Prayer, men også f. eks. i et så lite sakramentalistik samfunn som den biskoppelige metodistkirke. I denne kirkes ritual av 1928 heter det at «blir det innviede brød og vin utdelt før alle har kommunisert, da kan pastoren innvie mere ved at gjenta innvielsesbønnen» (hvori innstiftelsesordene), og jeg har latt meg fortelle at i allfall den yngre generasjon av metodistprester tar rubrikken for alvor. Og i vår egen kirke er det så vidt vites ikke noe som tyder på at det tradisjonelle «nødvendig» i denne forbindelse skulle stå for fall teologisk. Peter Brunner skriver: «Nachkonsekration wird dann *notwendig* (uthevet her), wenn die Speise, über die Christi IST-Wort gesprochen ist, bei der Austeilung aufgebraucht ist und für die auf Empfang noch wartenden Kommunikanten ergänzt werden muss.» Fremgangsmåten er enkel nok. Presten tar det brød som er hentet inn, «uttaler over det Kristi ord fra innstiftelsesordene, og fortsetter så med utdelingen. Ved kalken gjør han på samme måte» (anf. skr. s. 241). Jeg har i løpet av de senere år hatt anledning til å drøfte spørsmålet med fremstående lutherske teologer fra andre land, og de har alle som en hevdet at etterkonsekrasjon er et uoppgivelig ledd i en rett luthersk nattverdpraksis.

5. Det blir etter dette ikke svært sannsynlig at vi med etterkonsekrasjonen skulle ha å gjøre med noen direkte «katolsk» skikk (i likhet med konsekrasjonsklokker, elevasjon osv.). Er det i det hele noen katolsk tradisjonssammenheng å peke på i denne sak? Jeg har ikke undersøkt spørsmålet på egen hånd, men jeg har forelagt det for endel romerske teologer, og de har alle gitt samme svar. Den romerske kirke kjenner ikke noe til hele saken, og den kan heller ikke ha gjort det på Luthers tid. Den ubetydelighet av vin som skal til ved en romersk messe kan det jo ikke bli tale om. Og innviede hostier finnes det alltid rikelig av (ofte hundrevis) i ciboriet. Skulle det utenkelige skje, måtte tjenesten avbrytes og kom-

munikantene henvises til neste messe. *Reiteratio consecrationis* er ukjent i Rom.

Når alt kommer til alt er forholdet kanskje det at etter-konsekrasjonsbestemmelsen er en høyst original luthersk affære, en liturgisk novitet med sine røtter på vår egen mark? Når de eldste lutherske menigheter en sjelden gang så sine prester foreta rekonsekrasjon, så de noe de aldri hadde sett før. Den kunne da heller ikke godt virke «katolsk» på dem. En annen sak er at de kanskje så skjevt til den som noe nytt og fremmed, og at det i denne reaksjon kunne spille inn visse katolske fornemmelser, dvs. deres nedarvede angst for «det som blir tilovers», de forvandlede *reliquiae* som det nå ikke lenger ble tatt hånd om. Pontoppidan nevner denne uviljen og angir som årsak «den i Pavedømmet dybt indrodede *Opinio Transsubstantiationis*». Det var altså ikke sunne evangeliske instinkter som reagerte mot etter-konsekrasjonen, men tvert imot uovervunne katolske ressentiments! Denne stemning i menighetene kan jo bare ha tilskyndet prestene til å holde seg strengt til forskriftne og dermed unngå alle vanskeligheter. Det er kanskje også en av grunnene til at en hører så lite om det hele. I regelen er det da heller ingen sak å sørge for at det er tilstrekkelig brød og vin for hånd selv ved store alterganger. I min egen prestetid har jeg anslagsvis forrettet nattverd 700 ganger, men bare rekonsekrert i 4 tilfeller eller ca. ½ % av gangene. Og også disse tilfellene kunne vært unngått ved tilstrekkelig påpasselighet.

6. Foranledningen til disse betraktninger er en avhandling av rektor Carl Fr. Wisløff i nærværende tidsskrift 1. hefte 1950.

Avhandlingen må nærmest forstås derhen at det er på tide å «blåse til kamp» mot etter-konsekrasjonen. Da den imidlertid forlengst skal være gått av bruk, kan dette ikke godt bety noe annet enn å få gjeldende lov opphevet, eventuelt få etter-konsekrasjonen forbudt. Jeg vil ikke påstå at dette er meningen, men saken er i allfall viktig nok til å fortjene nærmere drøftelse. Jeg har hatt den i tanke siden jeg leste Wisløffs avhandling, men ikke fått arbeidet med spørsmålet som jeg gjerne ville. Det jeg har skrevet får nå gå som det er.

Den meget kyndige rektor Wisløff er altså og naturligvis helt på det rene med hva som er gjeldende lov i saken. Han vet at en biskop i dag like fullt som på Pontoppidans tid ville kunne forlange etterkonsekrasjon praktisert slik forskriften lyder. Han er ikke mindre klar over bestemmelsens ærverdige referanser, — vår norsk ordinans av 1537 er til og med approbert av Luther personlig. Om disse og

andre ting orienterer Wisløff kyndig og interessant ut fra sitt syn på tingene. Dette syn går i korthet ut på at når det gjelder konsekrasjonen, har Luther og hans folk ikke trukket de riktige konsekvenser av sin bedre erkjennelse. De har ikke innsett hva en rett evangelisk sakramentsforståelse innebærer i dette praktisk-liturgiske spørsmål. De er blitt hengende fast i sin skolastiske fortid, i en falsk sakramentalisme, kanskje i magiske tanker og forestillinger med bakgrunn i middelalderske forvandlingsideer og messeofferbegreper. Med den innsikt man nå har i disse spørsmål bør vår liturgi befries for denne uevangeliske levning. Jeg antar at dette er en noenlunde korrekt gjengivelse av tankegangen.

Det lar seg ikke nekte at dette resonnementet har forbauset meg. Katolske «levninger» i lutherdommen har det jo vært snakk om både titt og ofte. Besværinger i så måte har vår kirke fått høre så å si ustanselig gjennom fire århundrer, snart på det ene punkt og snart på det annet, snart fra «svermere» og snart fra en sekularisert teologi. Man ventet det liksom bare ikke her. Jeg skal ikke komme tilbake til det «katolske» som jeg ovenfor har satt spørsmålstegn ved. Rektor Wisløff synes heller ikke å mene at reformatorene skulle ha «overtatt» etter-konsekrasjonen som et katolsk «misbruk». Det hele er foregått langt lumskere, og dette gjør jo saken enda alvorligere. Vi befinner oss jo med disse spørsmål helt inne i lutherdommens hjerteregioner. Alt som har med nattverden å gjøre har reformatorene gjennomtenkt på kryss og tvers som neppe noe annet. De var fullt på det rene med at i nattverdspørsmålet gikk det på sett og vis om selve eksistensberettigelsen som egen konfesjon. Alt som hadde med nattverden å gjøre — i lære og i praksis — har de «justert på Skriften» med all mulig omhyggelighet. At de ikke desto mindre skulle ha «ligget under» for en tradisjon med røtter i transsubstantiasjonslære og messeofferteologi og intetanende slept dette med seg inn i sin kirkes allerhelligste, er unektelig en smule rystende. For er etter-konsekrasjonen å vurdere på denne måten, da dreier det seg jo ikke om noen forholdsvis harmløse «katolske eggeskall i lutherdommens pels». Da må det nærmest tales om en liturgisk vederstyggelighet. Da har vi i selve sentrum av vår sakramentspraksis et syn på nådemidlet som rett og slett måtte kalles «eine kräftige superstitio», for å bruke et uttrykk av Harnack. Dette alvor synes jeg ikke kommer frem hos Wisløff.

En ting til. Wisløffs avhandling har påfallende liten interesse forekommer det meg for de positive motiver som i allfall for gammellutheranerne selv må ha vært de avgjørende når de så envist holdt fast på etter-konsekrasjonens nødvendighet. Disse motiver er

vel først og fremst to. For det første er det *Kristi ords* makt og herlighet som skal markeres; det skal ikke være noen skygge av tvil mulig med hensyn til Kristi ords uunnværlighet i sakramentet. Hver enkelt nattverdgjest skal personlig ha vært vitne til at det har lydt også over de elementer som han nå står i begrep med å motta. Men like riktig er det å si at det lutherske standpunkt er motivert av en brennende omsorg for *realpresensen*. Realpresensen står jo av flere grunner i en merkelig betonet særstilling i lutherdommen. Både overfor den reformerte åndelighet og overfor den romerske overflødighet av «tangibel religion» står det lutherske sakrament i en desto veldigere ensom majestet. Kristi hemmelighetsfulle somatiske presens er ikke bare en særskilt gripende eller oppløftende form for hans alminnelige nærvær hvor to eller tre er forsamlet. Den er noe som overhodet ikke skjer andre ganger eller noe annet sted enn nettopp her — i og med og under brødet og vinen. En nattverdhandling hvor det ikke ble gjort «forskjell» på Herrens legeme (I Kr 11, 29) i den mening at man forskjellsløst brukte innviede og uinnviede elementer om hverandre ville på en og samme tid være en underkjennelse av ordets avgjørende betydning som «sakramentschaffendes Wort» (Schlink tar dette uttrykk opp igjen) og i samme øyeblikk en trussel mot alvoret i selve realpresensen. Her er etter min fornemmelse kjernen i dette liturgiske spørsmål, som altså ikke er noe liturgisk, men et opplagt dogmatisk. Er det sant eller er det ikke sant at det er dette Kristi ord og det alene som her skaper hva det nevner, og markerer underets «øyeblikk» — like klart som gjenfødelsens «øyeblikk» markeres ved det ene uunnværlige som ikke kan sløyfes selv ved nøddåp — nemlig Kristi ord? (Alterboken s. 89). Hva den lutherske bekjennelse mener synes jeg ikke kan være tvilsomt (sml. f. eks. Schlink's Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften, særlig s. 216 ff.). Wisløff mener at etter-konsekrasjon er en liturgisk skikk som har sin rot i katolsk-skolastiske lærdommer hvoretter det er innstiftelsesordene som er det konsekrerende — hvilket de etter hans mening ikke er.

7. Hvordan går det under disse omstendigheter med konsekrasjonsbegrepet? En kan naturligvis beholde uttrykket, men det må bli fristende å sette det i anførselstegn. Det skifter valør. Det får sitt grunnlag i noe annet enn innstiftelsesordene eller tillike i noe annet. De er flere veier å gå — jeg nevner to muligheter, uten dermed å ha uttalt noe om hvordan Wisløff ser på saken. I steden for det sakramentskapende ord kunne man f. eks. la prestens *intensjon* bli det

avgjørende. Det er prestens «hensikt» å medinnbefatte i konsekrasjonen også de elementer som det måtte bli nødvendig å hente inn fra sakristiet. Dette er ingen bra subjektivisme (kfr. Speners sammenligning med bordbønnen som også gjelder maten på kjøkkenet!). Eller man kan postulere selve *akten* som det sakramentskapende. Hele nattverdhandlingen fra begynnelsen til slutten, med bønn og lovprisning, innvielse og utdeling, altså hele «bordsamfunnet» inklusive kommunikantenes tro og nattverdnydelse skal være det «konsekrerende». Begge disse syn har vært hevdet i nyere tid. Men like klart må det være at i samme øyeblikk har konsekrasjonsbegrepet fått et annet innhold enn det har i bekjennelsen. I bekjennelsesskriftene kan innstiftelsesord og konsekrasjon stå som fullstendige synonymer *(consecratio seu uerba institutionis)*. Her glir derimot vekten over fra *uerba* og elementene og blir hvilende i en «handling» hvor hele menigheten på sett og vis blir hovedperson selv om man nok gir Kristi ord den sentrale plass. Jeg har hørt representanter for andre konfesjoner med fynd og klem forfekte denne «handlings»-lære. Men i lutherdommen? Hvor kjenner lutherdommen den sakramentskapende eller «konsekrerende» handling? Den betoner saktens sterkt nok at «hele handlingen» hører med. Der finnes ingen nattverd uten hele nattverdhandlingen. Innstiftelsesordene kan under ingen omstendighet rives løs fra kommunionen og står for så vidt i den mest levende forbindelse med «handlingen». Men like sterkt betones at hverken prestens eller kommunikantenes «eten, drikken eller tro» har det aller ringeste med konsekrasjonsunderet å bestille. Det er Kristus alene om. Dette under skjer «ikke på noen annen måte enn ved gjentagelse og resitasjon av innstiftelsesordene». Realpresensen fremkommer ikke som resultat av en «handling», men som «ein an einer bestimmten Stelle der Handlung eingetretenes, abgeschlossenes Ereignis» (Brunner anf. st.).

8. Det må være tillatt å gripe litt videre ut.

Rektor Wisløff hevder som nevnt at det er «meget lenge siden» bestemmelsene om etter-konsekrasjon har vært fulgt i vår kirke. De er bortfalt «ved sedvane» og som følge av en mer evangelisk innstilling. En biskop i våre dager ville ikke falle på å irettesette en prest fordi om han unnlot å rekonsekrere (se også Luth. K. 1953 nr. 4). Jeg kan være enig i at irettesettelse ikke er ordet. Men så er jeg ikke enig lenger.

For det første er etter-konsekrasjonen slett ikke så ubetinget avgått ved døden. Det er iallfall ikke så sjelden å treffe prester som

viser seg å være langtfra innvortes rolige ved den praksis som har utviklet seg i denne saken. Det tør være ikke så få, helst yngre prester som både deler de synsmåter som her er antydet og i givet tilfelle handler deretter. Det er neppe et romantisk svermeri for «liturgisk arvegull» som har grepet dem. Enn om det bent frem var noe i Guds ord som var blitt dem for overmektig — og i vår kirkes bekjennelse, i liturgien og i salmeboken? De har begynt å ta disse ting med nytt alvor. Og så begynner endog etterkonsekrasjonen å melde seg for dem — som for Luther — som et behov og som en konsekvens av saken selv.

For det annet er det lite trolig at etter-konsekrasjonens skjebne i vår kirke skulle ha noe å gjøre med en mer evangelisk innstilling. Man kan neppe bruke slike uttrykk om det som foregikk i våre menigheter ut gjennom slutten av forrige århundre; i så fall måtte en si at den evangeliske innstilling ga seg merkelige utslag. Det var om de dager kirkekommisjonen av 1908 måtte konstatere at «nattverden nesten holder på å visne bort og dø ut i en mangfoldighet av menigheter i vårt land». De dager varte som bekjent langt inn i mellomkrigstiden. Jeg har vært i kirker hvor det ikke har vært holdt nattverd på opptil 30 år. Det er altså litt av hvert som kan falle bort «ved sedvane». Men en mer evangelisk innstilling bør man ikke tale om. Kirkekommisjonen taler om en «*hendøende sans*» for hele nattverdsakramentet. Og jeg tror ikke at det er en tilfeldighet at det nettopp er i dette tidsrommet at også etter-konsekrasjonen glir ut av vanlig praksis. Den blir borte i og med at det store «mysterium» selv blir borte. Bestemmelsen forsvinner fra Alterboken. Ved praktikum snakkes der ikke mer om saken; jeg har i allfall ikke truffet prester som husker det. Man «tenker» ikke slik lenger. Derimot tenkes der ut sinnrike «nattverdsystemer» som simpelthen utelukker at man kan få et rimelig kvantum vin inn til konsekrasjon. Bare her og der går det enda en gammel klokker og småknurrer fordi det ikke lenger går rett for seg ved alteret. Eller kommer det noen bekymrede nattverdgjester i sakristiet etter gudstjenesten og spør om de virkelig har fått Kristi legeme og blod i dag. Slikt har prester opplevd som er yngre enn undertegnede. Lenger unna er det ikke.

Nå kan det jo svares at i dag er det ikke noe nattverdforfall lenger. Tallene har steget gjennom flere år, og det er meget gledelig. Men det må sees realistisk på disse tallene. At de i vesentlig grad kommer av at de enkelte går hyppigere enn før til Herrens bord, er i seg selv helt utmerket. Men hvordan er det med antallet *kommuni-*

kanter? På visitaser og ellers blir disse ting stadig drøftet, og i det bispedømme jeg selv har best kjennskap til, tror jeg å ha funnet en noenlunde riktig gjennomsnittsbrøk. Med omkring 280 000 sjele som hører vår kirke til, og med 46 000 komunioner er det neppe tilrådelig å gjette på mer enn 8—10 000 personer som overhodet går til alters i årets løp. Der er m. a. o. fremdeles tusener av bekjennende kristne som rett og slett ikke kommuniserer! Og selv om kommunikantene kan det nok være alt for mye i hva der nylig ble hevdet, at neppe 50 % av dem ser noe mer i nattverden enn «et vakkert bilde». Jeg nevner dette for å minne om at grunnen er langtfra sikker. En må regne med tilbakeslag. Sikker grunn ville først og fremst si en fornyelse av selve den sakramentale realisme som vår kirke står vakt om som den bibelske og rette, men derom kan det dessverre lite tales. En stor del av vårt nattverdfolk gynger langt ute på spiritualismens bølger. Nattverden er et minnemåltid, en bekjennelseshandling osv. Men med alt som er rett i dette — det som for vår kirke er den store hovedsak i Kristi legemes og blods sakrament, er dog noe annet. Og når det gjelder et slikt spørsmål som det vi her har hatt for oss, ville antagelig de fleste nærmest føle seg benauet og avvise det som en smakløs materialistisk spekulasjon.

Heldigvis er det mer å si. Sammen med den stigende nattverdfrekvens går det utvilsomt også en nattverdvekkelse av dypere slag. Der sitter kanskje fler en vi tror i våre kirkebenker, som løfter hodet i glede straks de merker et vitnesbyrd om nattverdens herlighet som virkelig gjør alvor av det som liturgien og nattverdsalmene bekjenner. Jeg skal ikke si mer om den ting. Men i samme monn denne dypere innlevelse i sakramentet vinner frem, tør intet være sikrere enn at også de spørsmål vi her har drøftet vil bli levende i sinnene. Mennesker vil igjen begynne å «grunne» i Guds hus — også over realpresensen, også over innvielsen, også over dens underfulle «hvorledes» og den «øyeblikk». Og vil ikke la seg formene retten til det. Et av de mest talende uttrykk for denne dypere nattverdvekkelse er biskop Skagestads betraktning over «Jesu legeme og blod» i Kristent budskap til vår tid, 1939, s. 38 ff. Hvordan biskop Skagestad så på det spesielle spørsmål om etterkonsekrasjon foreligger det kanskje ikke noe offentlig om. Men en ting er klart, at hos Skagestad er — rett forstått — *elementene* igjen blitt den store hovedsak i sakramentet, på ekte luthersk vis. Vekten ligger på «selve det som spises; det er dette som er den egentlige nattverd». Det som gjør den til «et *særlig* nådemiddel, til et høyhellig sakrament, det er — det som Gud direkte gir oss og som vi

tar imot med vår munn og spiser». Men får vekten ligge her hvor den skal ligge, da vil også spørsmålet om *momentum praesentiae* uvegerlig bli levende for mange mennesker og kreve svar.

9. En «kamp» mot rekonsekrasjonen ville derfor etter min mening ikke være noen gledelig sak. Bestemmelsen har liten praktisk betydning, og en må ha lov til å ha ulike syn på arten av dens nødvendighet. Men en ting måtte det gå an å være enig om. Som juristene taler om en lovs «symbolske funksjon», slik står *iallfall* også rekonsekrasjons-bestemmelsen der og utfører en del av *vaktholdet omkring mysteriet*. Det lar seg naturligvis gjøre å få staten til å oppheve denne århundregamle lutherske ritualbestemmelse — hvis da noen har frimodighet til en slik aksjon! Og det ville vel også bli sagt at det er lite å protestere mot all den stund dens praktiske betydning er så forsvinnende. Men dette resonnement kan bedre endevendes. Nettopp *fordi* rekonsekrasjonsbestemmelsen har så liten praktisk betydning, ville en «opphevelse» måtte virke som en ren demonstrasjon — og av hva? Kan noen være i tvil om at den i praksis bare ville bety en ytterligere utvisking av grensene mot «symbolismen» i alle dens former? Men at disse grenser alt er tilstrekkelig utvisket er formentlig rektor Wisløff og undertegnede ikke uenig om.

En ting til er det kanskje enighet om. En hovedoppgave i vår kirke i dag må være å klargjøre for våre menigheter hva vår kirke etter Guds ord står for når det gjelder Herrens nærvær i sakramentet, og at det herunder også blir gått inn på de spørsmål som her har vært fremme, så langt som man har lys og frimodighet til det. Mange savner helt bevisst en slik klargjøring. Selv hos kyndige lekfolk kan det være en utrolig uvidenhet, og denne situasjon er farlig. Kan ikke vi gi dem svarene, kan andre komme til å gjøre det i steden for oss. Jeg nevner Ronald Fangen. Han var så visst ingen teologisk analfabet. Men når han skulle prise Herrens nærvær i sitt legeme og blod, da kune selv Fangen — åpenbart intetanende og bekymringsløst — tale om Kristus som tok elementene i sine hender og med sitt ord «*forvandlet* brødet og vinen» og overga sin kirke «de *forvandlende* ord: Dette er mitt legeme, dette er mitt blod!» (Nåderiket, 1947, s. 198 f.). Det er ikke denne kurs vi ønsker.

Og endelig, siden man åpenbart gjerne skal tale om Rom i denne forbindelse, bør det ikke overses at det er et meget komplisert spørsmål hva der kan virke hit eller dit i forholdet til katolisismen. Med vedkommendes tillatelse kan jeg nevne at jeg i sjelesorgen har møtt et tilfelle av konversjon *fra* vår kirke og *til* Rom — som direkte

følge av sjokket ved å ha opplevd en altergang hvor brød og vin ble satt inn under nattverdhandlingen og uten rekonsekrasjon utdelt som Jesu legeme og blod! Et slikt sjokk bør ikke være uforståelig for en lutheraner. Luther ble selv i et slikt tilfelle så sjokkert at han forlangte vedkommende prest uten videre avsatt. Det kunne være på sin plass å trykke opp det lille brevet da de fleste neppe kjenner det. Foranledningen fremgår av teksten. Saken er forelagt til uttalelse, og det er Luther sammen med Pomeranus som skriver:

Gnade und Friede etc.

Erstlich ist es keine Nachlässlichkeit, sondern gar grosse Schalkheit dieses Diaconi, der zur Verachtung Gottes und der Menschen sich öffentlich unterstanden *gesegnete und nicht gesegnete Hostien für einerlei zu halten*. Darumb muss er schlechtin aus unsern Kirchen ausgestossen werden, hin zu seinen Zwinglianern. Es ist nicht nötig, dass er ins Gefängniss gelegt werde, der Mensch geht uns nicht an, und man muss ihm nicht glauben, wo er nicht schwören will. Ferner, der Bauer, der unwissens die nicht gesegenete Hostie empfangen hat, hat nichts gesündigt, sein Glaube hat ihn selig gemacht, durch welchen er geglaubt hat, das wahre Sacrament zu empfangen, und sich auf Gottes Wort gegründet.

Teksten finnes i E. A. bind 65, s. 213. Jeg har understreket den linjen som særlig klart viser hva der for Luther er poenget i saken. Min artikkel er i grunnen bare en parafrase over dette Lutherbrevet.

10. Jeg brukte ovenfor uttrykket den «dobbelte stand». Det er en kristologisk formel, og det var med hensikt. Der er en underlig og betagende analogi mellom realpresensen i nattverden og *inkarnasjonen* selv. Tanken er blitt fremmed for mange i dag, og man kan oppleve at den blir møtt med heftig motsigelse. Men den banker på igjen. Den var høyst levende i oldkirken, likeså hos reformatorene og i gammellutherdommen. Den lutherske bekjennelse er gjennomtrengt av den. Bekjennelsesskriftenes nattverdlære, sier Schlink, «kommt in allen Aussagen von der Voraussetzung der Menschwerdung des Sohnes Gottes her» (anf. skr. s. 222). Den såkalte *unio sacramentalis* har sin bakgrunn i *unio hypostatica*, den uforvandlede naturforening i den inkarnerte Kristi person. Vi har å gjøre med en av troens dypeste tanker, fremholdt utallige ganger, fra Justinus til Luther og fra Luther til denne dag. I sin skjønne nattverdbok fra 1930 skriver Sommerlath: «Das Wort ward Fleisch, — dieser Satz steht nicht nur über der Menschwerdung Christi geschrieben, sondern auch über der Leibwerdung des Logos im Sakrament» (Der Sinn des Abendmahls, s. 122).

Og nå er det mange som også når det gjelder *inkarnasjonen* har forsikret oss at det er en smakløs og materialistisk spekulasjon overhodet å spørre om dens «hvorledes» og dens «øyeblikk». Men som bekjent har kirken ikke desto mindre fortsatt med denne smakløshet og uanfektet feiret sin Marias budskaps dag, og i den formening at det ikke vil være mulig å fastholde Guds Sønns «realpresens» i Menneskesønnen uten i troen på det som «skjedde», nemlig «i den velsignede jomfru Marias liv» (Augustana III). Og så er det noen av oss som er engstelige for at det i det lange løp vil vise seg like umulig å fastholde realpresensen i *sakramentet* uten i troen på «ein an einer bestimmten Stelle der Handlung eingetretenes, abgeschlossenes Ereignis». Og da har vår kirke altså ment at vi ikke har noe annet «sakramentskapende» å holde oss til enn Kristi eget ord. Deri er både saken og «øyeblikket». Og både første gang ordene lyder, og eventuelt ved — etter-konsekrasjon.

TORBJØRN OSNES:

FULLKOMMENHETSTANKEN I DET NYE TESTAMENTE

Opposisjonsinnlegg av Olaf Moe.

All den stund Jesus i sin bergpreken har forlangt at hans disipler skal være fullkomne, som deres himmelske fader er fullkommen, er den nytest. teologi nødt til å beskjeftige seg med fullkommenhetsbegrepet. Og det så meget mer som det har spilt en viktig rolle i kirkens historie i retning av å adskille to slags kristne fra hinannen. Jeg minner om den romerske kirkes skjelning mellem de almindelige kristne som nøier sig med å holde budene, og de fullkomne kristne som følger også de evangeliske råd, og om den også innenfor protestantisk kristendom forekommende distinksjon mellem en lavere og en høiere klasse innen menigheten: de blot gjenfødte og de åndsdøpte kristne. Men i en berettiget reaksjon både mot den førstnevnte og den siste form for perfeksjonisme synes det som man innenfor den evangeliske og navnlig da den lutherske teologi har fryktet for å legge synderlig brett på den nytestamentlige tale om en kristelig fullkommenhet overhodet. Interessen for rettferdiggjørelsen av troen alene har i hvert fall trengt den nytest. fullkommenhetstanke så sterkt tilbake at man i lærebøker i N. T.'s teologi helt savner en spesiell omtale av fullkommenhetsbegrepet uten i forbindelse med Mt 5, 48. Slår en etter i registeret finner en i gamle B. Weiss' lærebok begrepet Vollkommenheit ikke nevnt (selv om Mt 5, 48 naturligvis er behandlet), i P. Feines Theol. des N. T.'s har registeret visstnok begrepet men uten henvisning til noe paulinsk sted, og i registeret til Ad. Schlatters tilsvarende fremstilling av disiplinen savnes likeledes henvisninger til Paulus. Der spores visstnok tegn til større interesse for fullkommenhetstanken i nyere bibelteologisk literatur, som doktoranden meget samvittighetsfullt har redegjort for i innledningen til sin avhandling s. 15 ff. Men stort sett er her et hull å fylle, og det må derfor hilses med glede at Osnes har tatt opp fullkommenhetstanken i N. T. til mo-

nografisk behandling og gjort det på en så grundig måte som i sin doktoravhandling. Under den synsvinkel som han har behandlet emnet på har han dermed ydet et nytt og selvstendig bidrag til hele spørsmålets oppklaring.

Osnes har ikke villet innskrenke sig til en rent eksegetisk undersøkelse av N. T.'s hit henhørende stoff, men har stillet dette inn i religionhistorisk ramme for å konfrontere det nytest. τέλειος-begrep med omverdenens og å avgrense det mot de teleios-begreper vi finner innen denne. Og det må sies å ha lyktes ham å påvise at det nytest. teleios-begrep tross dets terminologiske berøring med det idealistiske, det dualistisk-gnostiske, det philoniske og det rabbinske fullkommenhetsbegrep beholder sin umiskjennelige egenart, idet det er sprunget ut av en annen grunnkonsepsjon. Og dermed har doktoranden tillike ydet et verdifullt bidrag til belysningen av N. T.'s religions-historiske egenart i det hele. I sin eksegese trekker han nemlig mest mulig forbindelseslinjerne mellom de steder hvor teleios-begrepet forekommer og N. T.'s grunnsyn på hele frelsesspørsmålet. Han får derunder høve til å berøre de mest brennende spørsmål innen den nytest. forskning og til å markere sin posisjon innen denne i sin helhet. Og han fortjener megen ros for det vel avveide oppgjør han foretar med andre forskere. Han lar dem så vidt mulig selv komme til orde og imøtegår dem rolig og sindig, tildels for beskjeden. Han har i det hele en forkjærlighet for forsiktige uttrykk som: «Det er av betydning» eller «Det er av interesse».

Forsåvidt doktoranden har satt sig til oppgave å tolke det nytest. teleios-begrep på bakgrunn av omverdenens og å påvise dets egenart, må han sies å ha løst sin oppgave. Men der spørres om ikke den religionshistoriske orientering her har ført til en innsnevring av den bibeletologiske spørsmålstilling og av den eksegetiske behandling av det materiale som kommer i betraktning. Bibelteologien kan ikke unnlate å regne med N. T.'s kanoniske betydning, og det vil igjen si at den stiller sine spørsmål til det ikke bare ut fra fortiden men også ut fra nutiden. Når det da gjelder et begrep som fullkommenheten, kan bibelteologien og eksegesen ikke undgå å søke svar på spørsmålet: hva betyr det for oss i dag? Nu skal dermed ikke være sagt at Osnes har glemt denne side av saken, i eksegesen av Mt 19, 21 f. eks. avviser han den fremdeles aktuelle katolske oppfatning av Jesu svar til den rike unge mann som om det bare var et consilium evangelicum. Men det kan ikke nektes at det skjema av teleios-begrepets historisk givne betydninger som doktoranden går ut fra, har prejudisert tolkningens alternativer

slik at der liksom ikke blir plass for det vulgære og tidløse fullkommenhetsbegrep, og at avgrensningen overfor det idealistiske og det rabbinske begrep har forkortet dets etiske betydning innenfor N. T., noe som jeg nedenfor skal komme tilbake til.

En dermed sammenhengende innvending er imidlertid den at doktorandens avhandling gir for lite til å dekke dens overtitel: Fullkommenhetstanken i N. T. I det maskinskrevne eksemplar var dertil føiet «med særlig sikte på det bidrag begrepet τέλειος gir». I det trykte eksemplar er isteden derfor som undertitel satt: «En studie over begrepet τέλειος». Denne undertitel presiserer godt hva avhandlingen egentlig dreier sig om. Men overtitelen pretenderer for N. T.'s del unektelig mer. Fullkommenhetstanken er jo ikke bare uttrykt i begrepet teleios og på de steder hvor dette ord forekommer. Der finnes for det første et synonym til ordet som ἄρτιος. I det trykte eksemplar har doktoranden skudt inn en note s. 323 hvor han kortelig berører det stedet (2 Tim 3, 17) hvor dette ord er brukt. Jeg tror at en grundigere behandling av et sted som dette ville ha været fruktbar for forståelsen av fullkommenhetsbegrepets etiske betydning. En alvorlig mangel er at avhandlingen i sin interesse for grundig eksegese av de steder hvor «teleios» forekommer har tapt blikket for den rekkevidde fullkommenhets*tanken* har. Bibelteologisk sett er den eksegetiske behandling av emnet for atomistisk. Den bibelteologiske sammenfatning av eksegesens resultater tilslutt er for summarisk og formal. Forf. har visstnok under eksegesen også tatt hensyn til en rekke bibelteologiske problemer som spørsmålet om Gudsrikets eskatologiske karakter og bergprekenens stilling innen Jesu forkynnelse. For så vidt gir hans avhandling *mer* enn titelen lover. Han går også inn på spørsmålet om hvorledes en kristen når fullkommenheten. Men her er hans synskrets altfor innskrenket til de steder hvor begrepet teleios forekommer. Han har ikke syn for sakparalleller og begreper som hellighet, vekst og styrkelse osv. Men dermed kommer vi fra den mer formale ensidighet ved avhandlingen til den ensidige bestemmelse av fullkommenhetstankens reale innhold. Men før enn jeg går nærmere inn på selve det reale resultat av undersøkelsen, vil jeg si litt om O.'s eksegese av noen hovedsteder.

Metodisk sett kan der neppe gjøres noen vesentlig innvending mot at doktoranden istedenfor å spørre etter *Jesu* forkynnelse rent historisk blir stående ved *Matteus'* gjengivelse av den og derfor først undersøker begrepet «teleios» hos Matteus. Dette svarer til avhandlingens titel og til N.T.'s kanoniske betydning. Og den eksegetiske undersøkelse av hovedstedet Mt 5, 48 må sies å være meget

grundig og omsiktsfull. Han drøfter alle de muligheter for tolkningen av dette sted som eksegesen oppviser og spesielt versets forhold til v. 45—47 og til v. 21—44. Men når han kommer til det resultat at v. 48 b refererer sig til v. 45 — at Gud med sin godhet omfatter alle, også de onde — mens v. 48 a: «Derfor skal dere være fullkomne!» skal vise tilbake til alle antitesene fra v. 21 av og at «teleios» her skal bety: helt rettferdige, da må jeg anmelde min dissens. Det betonede ὑμεῖς står åpenbart i motsetning til de i v. 46 f nevnte mennesker som bare utstrekker sin kjærlighet til de vennligsindede. Jesu disipler derimot skal ligne sin himmelske fader deri at de er fullkomne i sin kjærlighet som han, og elsker endog sine fiender (v. 43). Et annet punkt hvor jeg må opponere mot O.s eksegese er tolkningen av den programmatiske erklæring 5, 17. Han hevder her at πληρῶσαι må gå på Jesu oppfyldelse av G. T. som vidnesbyrd om Guds frelsesråd: Her møter vi oppfylleren Messias — riktignok nærmest som den nye Moses (s. 160). Men på den måte kan man hverken forstå motsetningen i samme vers, καταλῦσαι, eller omskrivningen av begrepet «loven og profetene» v. 18 med «loven» alene og den følgende utlegning av Jesu lovoppfyllelse. Sml. også 7, 12. Ellers er jeg enig med doktoranden når han med den nyere eksegese understreker betydningen av at det just er Messias som taler i bergprekenen, og at dens utlegning av loven dermed kommer i et annet lys. Uten tvil dreier det sig her også om en usus legis elenchticus, for en fullkommen oppfyllelse av loven slik Jesus utlegger den overstiger også disiplenes krefter. Men det forekommer mig dog at O. overbetoner bergprekenens betydning som syndespeil på bekostning av dens positive betydning som etisk norm, usus legis tertius. Han henviser selv til Jesu ord Mt 19, 26: alt er mulig for Gud! men setter det i en ensidig motsetning til all menneskelig selvvirksomhet, også den som er en frukt av Guds nåde. Det viser sig også i hans tolkning av vekstbegrepet i Jesu riksparabler, hvor han visstnok med rette avviser den liberale teologis opfatning at Guds rike kommer ved en immanent utvikling, men tillike vil utelukke enhver psykologisk-etisk formidling (se side 133). Hvordan kommer doktoranden da til rette med Mk 4, 27?

Jeg skal ikke oppholde mig videre ved O.s eksegese av teleiosbegrepet hos Matteus — hans tolkning av Herrens svar til den rike unge mann 19, 21 har jeg intet vesentlig å innvende imot — men går nu over til hans behandling av de *paulinske* steder. Som rimelig er, begynner han med 1 Korintierbrev. Men hvorfor med 13, 10 hvor begrepet er rent eskatologisk, og ikke med 2, 6 eller 14, 20? På det sist nevnte sted er motsetningen til det umodne, barnlige stand-

punkt i kristelig dømmekraft så klar at man ikke kan være i tvil om hva teleios betyr. Når nu O. først efter å ha behandlet dette sted kommer til eksegesen av 2, 6 skulle man ha ventet at han også der ville ha erkjent at «teleios» danner motsetningen til «nepios» 3, 1, mens han ved å gå ut fra den formale betydning «komplett, fullstendig» kommer til at det er ensbetydende med det «pneumatikos» som settes inn i 2, 13 og 15. Dette er i og for sig ikke uriktig (sml. 3, 1 f), men ut fra denne erkjennelse avviser han at teleios 2, 6 kan bety moden, fullvoksen, for her dreier det sig om en skarp motsetning mellom teleios og nepios. «Fra å være en *kjødelig* kristen til en *åndelig* kristen kommer man ikke ved en vekst, utvikling, modning, men ved omvendelse» (s. 175—176). Dette er et tvilsomt argument, som vi senere nærmere skal vise. Doktoranden mener forøvrig at vi her har et innslag av den *gnostiske* terminologi og finner flere tegn i brevet på at korintiermenigheten var infisert av tidens gnosis (s. 173 f.) Jeg tror dog neppe at vi til forståelse av teleios-begrepets anvendelse 1 Kor. 2, 16 behøver å ty til denne forklaring. Men ellers har O. rett i at gnosis var blitt et slagord i menigheten.

En lignende gnostisk betydning av begrepet teleios vil doktoranden konstatere i Kol 1, 28, hvor Paulus taler om å «fremstille hvert menneske fullkomment i Kristus». Med en fortolker som Lightfoot tyder han dette om en full innvielse i den guddommelige visdoms mysterium: «Som gnostiker i Kristus er det P. ønsker å fremstille hvert menneske» (s. 204). Riktignok legger ap. noe helt annet inn i begrepet gnosis enn tidens gnostisisme, for «vi befinner oss hos ham åpenbart innen en teistisk grunnkonsepsjon, og dessuten sikter P. til et kjennskap som utløser sig i en vandring som er verdig Herren» (1, 9). Jeg må innrømme O. at der er adskillig i Kolbrevet som kan støtte en tolkning av 1, 28 som denne, men nødvendig er den neppe, vårt sted kan godt forståes ut fra det vulgære teleios-begrep, resp. fra betydningen moden, fullt utviklet, så meget mer som det etter v. 28 a forutsetter ikke bare ap.s lære, men også hans formaning.

Også på det kjente sted Fil 3, 15 mener O. å gjenfinne den gnostiske betydning av det omhandlede begrep. «Fylles begrepet her med innhold fra det foregående, er det,» heter det s. 189, «åpenbart at det står om pnevmatikerne, gnostikerne. P. viker altså ikke tilbake for å bruke gnostisk terminologi, heller ikke for å kalle sig selv teleios» (s. 189). På den annen side nytter han i billedet av løperen terminologi og forestillinger fra den stoicistisk-philoniske tradisjon (s. 191). Men tiltrods for at P. ovenfor har

prist den alt overgående verdi som kjennskapet til Kristus har for ham og han herunder bruker uttrykket «gnosis», kan jeg ikke skjønne hvordan man kan komme fra at begrepet teleios i 3, 15 må forståes på bakgrunn av det nærmest foregående og det vil si ut fra verbet «teteleiomai». Ap. uttrykket sig jo her paradoksalt: efter at han først har benektet at han allerede er fullkommengjort regner han sig dog til de «fullkomne». Enten må han da ha ment de modne kristne, eller må ordet «teleioi» være lånt fra slike som selv anså sig for fullferdige i sin kristelige utvikling, perfeksjonister. Men å legge inn i begrepet her at de ville være gnostikere er longe petitum, den fare som P. ellers advarer mot i vårt kapitel, er — som O. selv er klar over — judaismen (sml. v. 3 ff.), ikke gnostisismen. Etter mitt skjønn er der ennu mindre grunn i Filipper- enn i Kolosser- og 1 Korintierbrev til å tolke teleios-begrepet ut fra gnosis-terminologien.

Når det gjelder Ef 4, 13, er det ikke godt å komme forbi at uttrykket ἄνδρα τέλειον må tas som motsetning til νήπιοι v. 14 og følgelig tolkes som alminnelig = «fullmoden mann», og det gjør da også O. tilsist, se s. 221, han bare reserverer sig imot at der «er tale om noen utfoldelse av anlegg som ligger i Kristi legeme». Samtidig avgrenser han begrepet τέλειος fra begrepet ἄμωμος (5, 26—27) som uttrykker hva menigheten er i Guds dom. «Målet er at det menigheten er i Guds dom, skal bli virkelighet i dens historiske eksistens. Med τέλειος karakteriseres menigheten når den i sin historiske eksistens lar sig bestemme ut fra det den i Guds dom er» (s. 222). Jeg vil ikke ta opp noen diskusjon med ham om hvorvidt «amomos» 5, 27 (og Kol. 1, 22) er rent forensisk å forstå, men skal nedenfor komme tilbake til spørsmålet om den anførte definisjon av teleios-begrepet er helt treffende.

Doktorandens behandling av teleios-begrepet i *Hebræerbrevet* har jeg ikke noe vesentlig å innvende imot, hans tolkning av de dermed sammenhengende begreper τελειότης (6, 1) og τελειοῦν kan jeg i det hele samstemme med. Jeg kunne nok hatt lyst til å oppta en diskusjon med ham om brevets adresse, hvor han har en annen oppfatning enn jeg, men spørsmålet har for liten interesse i denne sammenheng.

Derimot kan jeg ikke la være å gjøre noen kritiske bemerkninger til hans eksegese av fullkommenhetsbegrepet i *Jakobs* brev og 1 *Johannes'* brev. Fortolkningen av Jak 1, 4 gjør, synes jeg, hverken fyldest for imperativen ἐχέτω eller for begrepet τέλειον ἔργον. Her er åpenbart ikke bare tale om en spontan utfoldelse av troen i gjerning som O.'s eksegese synes å forutsette. I sin polemikk mot

Schlatter, som tilskriver viljen kausal kraft, legger O. ensidig vekt på at «det er Gud som sørger for det som skal til for at troen skal få utfolde sig efter sin bestemmelse» (s. 244). Riktignokk tilføier han siden at imperativen 1, 4 «ikke bare er en appell til viljen (s. 247), men straks efter sier han «For Jakob er det en selvsagt ting at troen har gjerninger, at et troende menneske har en fullkommen gjerning, en god ferd. (s. 247). Hvordan rimer den første sats med 2, 14 ff. og den siste med 3, 2? Er fullkommen gjerning ikke mere enn «god ferd»? Her savnes presisjon i definisjonen, se også nederste avsnitt på samme side «Først den osv.».

I 1 Joh 4, 17 f. møter vi det kjente ord om den fullkomne kjærlighet som driver frykten ut. Doktoranden overveier først om ikke «agape» her kan forståes om Guds kjærlighet til oss, men avviser med rette denne mot sammenhengen stridende tolkning. Men han vil dog heler ikke ta det i den almindelige mening, vår kjærlighet til Gud, men fortolker det som «den fra Gud stammende kjærlighet» (s. 259). Dette er i og for sig ikke uriktig, for den kristnes kjærlighet er en gjenspeiling av Guds (4, 10, 19). Men slik som O. tilrettelegger det, virker det kunstlet, hva der også røber sig deri at han ikke finner å kunne ta adjektivet «teleia» i sin naturlige betydning, fullkommen, fullendt — som alene svarer til det foregående verbum τετελείωται v. 17, men tolker det «ren, ublandet» (s. 256).

Doktoranden har i det hele en åpenbar frykt for all tale om en utfoldelse eller utvikling av kristelig dyd, som om man derved blandet evolusjonistiske synspunkter inn i N. T.'s fullkommenhetsbegrep. Når vi sammenligner hans forskjellige konklusjoner av den eksegetiske gjennomgåelse av de nytestamentlige steder og den bibelteologiske sammenfatning av disse til slutt, må det slå oss at den religiøse orientering av teleios-begrepet har medført en innsnevring av dets etiske rekkevidde. Men la mig, før jeg begrunner denne anklage, først sitere noen av O.s definisjoner.

Doktoranden betoner med rette at begrepet teleios betegner «et mål for slike som er kommet inn i den nye menneskehet, det nye paktsfolk, og at målet efter synoptikerne er helt å holde Messias' bud, efter Paulus med hele sig selv i sin vandrig å være bestemt av Ånden, av Kristus» (260). Men for å kunne vandre værdig Gud må de innvies helt i den nye virkelighet de ved dåpen er satt inn i, noe som Paulus særlig legger stor vekt på, men som også Jakob på sin vis uttrykker, idet han gjør visdommen ovenfra til forutsetning for den fullkomne gjerning (s. 261). O. er også oppmerksom på at der er en vekselvirkning mellem den fulle erkjennelse

og den fullkomne vandring (s. 263). Den verdige vandring er avhengig av erkjennelsen. Men på den annen side er veksten i erkjennelsen avhengig av om den kristne vandrer i det som er erkjent. I det hele avhenger både erkjennelsen og den verdige vandring av om et menneske med hele sin person virkelig stiller sig inn i den nye virkelighet og lar denne utfolde sig hos ham. Det er ikke så mye tanken på lyteløshet som trer fram i uttrykket teleios, det er heller tanken om det helhjertede, det udelte (s. 263).

Som man av disse sitater vil se, er doktorandens bestemmelse av N. T.'s teleios-begrep nokså abstrakt, selv om eksegesen av de enkelte steder jo konkretiserer det mer. Men der spørres om den ikke også saklig er utilfredsstillende. O. har visstnokk helt rett i at den fullkommenhet der i N. T. er tale om i dette tidsløp ikke er ensbetydende med lyteløshet. Men kan man legge en slik vekt på det *hele*, udelte at man endog kan si som forf. om Jakobs fremstilling at «teleios er det menneske som i sin vandring helt er bestemt av Gud, helt er i overensstemmelse med den kongelige lov efter Skriften» (s. 217 f.)? Efter den målestokk vil vel neppe forfatteren av Fil. 3, 12 ff kunne ha regnet sig til «teleioi».

Nu er det kanskje ubillig av en leser å ville urgere slike sterke uttrykk, men en opponent må forlange presisjon i terminologien, det upresise uttrykksett henger her sammen med en oppfatning af teleios-begrepet som med sin understrekning av det hele og udelte synes mig for kvantitativt preget. Jeg tror doktoranden for meget har latt sig bestemme av den betydning av ordet teleios hvoretter det svarer til det hebraiske «schalam». Selv om denne tydning passer på de to steder hos Matteus, kan det i hvert fall ikke sies om bruken av ordet hos Paulus. Det hadde overhodet været heldigere om O. hadde tatt mer hensyn til den betydning av teleios han selv nevner først: at det danner motsetningen til «nepios» (s. 24) og til ἀρχάμενος.

Helhjertet kan også en nyomvendt kristen være, men derfor er han ikke teleios, men må først bli fullvoksen, m. a. o. vokse til det. Nu anerkjenner O. veksttanken i forbindelse med det paulinske teleios-begrep, og annet var jo ikke mulig. Men han vil nærmest innskrenke veksten til *erkjennelsen*. Den er, sier han i en anmerkning s. 324 orientert ut fra *gnosis*. Derimot tar han på samme side avstand fra at der skal være tenkt på en vekst i hellighet (anm. 7). Han uttrykker sig riktignokk forsiktig: «En egentlig evolusjonistisk forestilling om en fremadskridende personlighetsutvikling eller karakterdannelse i mer gresk forstand er det ikke tale om.» Men kunne der ikke være tale om noe slikt i mer bibelsk forstand? O.

synes heller ikke å ville vite av dette, for han fortsetter: «Mennesket står alltid i *avgjørelsen*. Et menneske kan nokk vokse i erkjennelse av Guds vilje, modnes i etisk dømmekraft, men når det gjelder vandringen står det i avgjørelsen.» Nu vel, men utelukker det siste at avgjørelsen blir lettere og sikrere fordi der er skedd en karakterdannelse eller, for å bruke det bibelske uttrykk, en *vekst* i kristendom? Jeg savner hos doktoranden en nærmere inngåen på spørsmålet om vekstens betydning i denne forbindelse. Allerede på det sted hvor der tydeligst er tale om motsetningen mellom teleioi og nepioi, Ef 4, 13 ff., fremstiller Paulus det som målet at de kristne i alle henseender (τὰ πάντα) skal vokse opp til ham som er hovedet, Kristus (v. 15). Annensteds taler han om en vekst i troen (2 Kor 10, 15), og når Johannes taler om den fullkomne kjærlighet (1 Joh 4, 18), forståes det naturligst om den fullendte, fullt utviklede kjærlighet. At der også er tenkt på en vekst i håbet, kan vi slutte av et sted som Rom 5, 3—4 hvor det heter at det i tålmod prøvede sind (ἡ δοκιμή) virker håb dvs et mer levende, fastere håb. Doktoranden har naturligvis rett i at det er ved Guds ords og Guds Ånds innvirkning en kristen vokser i erkjennelse og i en verdig vandring, det understreker han med rette, Kraften kommer fra Gud, han har den ikke av sig selv. Men ved siden av tanken om vekst i nåden (2 Pet 3, 18) finner vi i N. T. jo også gjentagende talen om befestelse (στηρίζεσθαι) og styrkelse av de kristne (ἐνδυναμοῦσθαι), bekreftelse (κραταιοῦσθα). Betegnende er et ord som dette av Paulus: «Jeg formår alt i han som gjør meg sterk» (Fil 4, 18). N. T. tilskriver ganske visst Gud æren, men forutsetter samtidig at han ved sin nåde ikke bare lar erkjennelsen utdypes, men også styrker karakteren hos den oppriktige kristen så han blir fastere i troen og mer motstandsdyktig mot det onde (1 Pet 5, 9. Ef 6, 10 ff). Jeg nevnte ovenfor et sted som O. burde ha gått nærmere inn på, 2 Tim 3, 17. Der er der først tale om Guds ords nådevirkning (v. 16), men dets hensikt er at Guds-mennesket (hos den kristne) skal bli fullkomment (ἄρτιος), satt fullt istand (εξηρτισμένος) etil all god gjerning. Apostelen kjenner altså en etisk duelighet som frukten av Ordet, og derfor finner vi i N. T. jo også tale om kristelig dyd (ἀρετή) Fil 4, 8. 2 Pet 1, 5, og gjentatte formaninger om å legge vinn på erhvervelsen av de kristne dyder. (Jfr. de såkalte dydskataloger.)

Doktoranden har, synes det, bare hatt syn for den kristelige *vandring* eller de kristelige gjerninger, ikke for de kristne dyder. Det henger kanskje sammen med den moderne psykologi som helst ikke vil vite av egenskaper, og med den nyeste teologi som er tilbøielig til å redusere det nye liv til en stadig fornyet avgjørelse, eller

bare til noe punktuelt — ikke noe kontinuerlig. Men jeg kan ikke se at denne synsmåte stemmer med N. T. Paulus forutsetter at en kristen har en ny habitus, har iført sig et nytt menneske, og han formaner sine lesere til å rense sig selv fra all besmittelse på kjød og ånd og å *fullende sin helliggjørelse* (ἁγιωσύνην) i frykt for Gud. Jeg savner hos doktoranden en drøftelse av begrepet teleios' forhold til begrepet «hagiasmos».

Muligens gjør jeg ham dog noen urett når det gjelder dette moment. Han bruker nemlig gjentatte ganger uttrykket at «den nye virkelighet *utfolder sig* hos den kristne i hans historiske eksistens» (s. 324, anm. 5, s. 260 o. fl. st.). Målet er nådd når den er *fullt utfoldet* hos dem (s. 260). Uttrykksmåten er desverre for abstrakt, men kan hende mener O. med den nye virkelighet det nye liv som ved gjenfødelsen er begynt hos den troende? Men anmerkningen s. 324 gjør mig tvilsom i så måte.

Jeg tror at det er av særlig betydning når vi vil forstå teleios-begrepet i N. T. å orientere det ut fra motsetningen til nepios. Jeg mener ikke at det overalt er denne motsetning som bestemmer det. Men når vi fra evangeliene (Matteus) kommer til brevlitteraturen, synes denne orientering å være den vesentligste. Forskjellen mellom et barn i Kristus, en kristen nybegynner, og en fullvoksen moden kristen, er ikke først og fremst at den siste er helhjertet, men at han i og med modningen av sin kristelige erkjennelse er blitt så befestet i sin tro at han ikke mer lar sig forvirre av villfarelsens kunstgrep (Ef. 4, 14), og så sterk i sin kristne karakter at han kan stå den onde imot også når det røiner mest på. Mens en nepios ennu er en svak og ubefestet kristen, er en teleios en stø og grunnfestet — samtidig som han vet med sig selv at han ennu ikke har grepet det, og at han er helt avhengig av Guds nåde.

Det er fortjenstfullt av doktoranden at han så sterkt har understreket det siste og stadig påny har minnet oss om at det bare er ved å stille sig helt inn under Guds ord og å la sig drive av Ånden en kristen kan nå frem til å bli teleios. O. har i det hele klart påvist dette begreps religiøse orientering og avgrensning overfor både det gnostiske og det idealistisk-stoiske fullkommenhetsbegrep med dets tro på en rent immanent utvikling til fullkommenhet. Som påpekt ovenfor er den etiske side av N. T.s fullkommenhetsbegrep derunder kommet til kort, og i det hele tror jeg nokk å måtte si at det har lyktes O. bedre å påvise det nytest. teleios-begreps motsetning til omverdenens enn dets positive innhold. Den eksegetiske drøftelse av de forskjellige steder, som jeg gjerne påny vil rose, står sterkere enn den bibelteologiske helhetsbetraktning. Det henger vel sammen

med at doktoranden ikke er kommet på tilstrekkelig avstand av sitt stoff. I rent videnskapsteknisk henseende er avhandlingen i mine øine nesten «fullkommen». Men jeg har måttet tenke på et ord som en kjent tysk teolog en gang sa til mig: «Ihr Skandinavier seid all zu gelehrt.» Dermed mente han at vi var så redde for ikke å ta hensyn til all den foreliggende litteratur at vi ikke kom til å yde noe originalt bidrag til emnets belysning. Nu tør jeg naturligvis ikke råde vordende doktorander til å ta det mindre nøie med studiet av den litteratur som hører til, eller i det hele med de krav som tradisjonelt blir stillet til et specimen eruditionis. Men jeg vil gjerne nytte anledningen til å peke på den fare som her foreligger. Det kan ikke forlanges at en avhandling skal tilgodese alle mulige og umulige bidrag til emnets behandling, men der må gjøres et utvalg av de representative og typiske.

I innledningen til sin avhandling stiller O. det spørsmål: Er nå det nytest. fullkommenhetsbegrep bevart rent innen kirken, og nevner at det kunne gi sig som oppgave å følge dets historie innen kirkn. Denne gang har han med velberådd hu gitt avkall på denne side av oppgaven. Men jeg vil gjerne tilslutt uttale ønsket om at han ikke stanser med den historiske undersøkelse av begrepet teleios i N. T., men følger utviklingen videre og i det minste oppfatningen av fullkommenhetstanken i den gamle kirke, og at han med de spørsmål som stiller sig ut derfra igjen vil vende tilbake til N. T. for å betrakte dets fullkomenhetsbegrep ikke bare på bakgrunn av de ikke-kristne oppfatninger, men også i lys av den kirkelige tolkning av det, og jeg vil ønske ham lykke til dette nye arbeidet, såvel som til hans nytestamentlige studier overhodet.

OM DET NORSKE PRESTESKAPS REKRUTTERING I 19. ÅRHUNDRE

Av Ivar Welle.

Dagfinn Mannsåker: Det norske presteskapet i det 19. hundreåret. Sosialhistoriske studier. (Det norske samlaget 276 sider.)

I alle land har presteskapet stor betydning både for kirken og for folket i sin helhet. Dette gjelder ikke minst i Norge. Skjønt vårt presteskap siden reformasjonen har vært svært fåtallig, har det i 2—300 år vært folkets viktigste forvalter både av religion og kultur. Derfor har de fleste framragende nordmenn vært enten prester eller prestesønner eller i hvert fall barnebarn av prester, slike som Ludvig Holberg, Alexander Kielland og Chr. Michelsen. Det er altså et meget betydningsfullt emne som Dagfinn Mannsåker har valgt for sine «sosialhistoriske studier», hvor han betrakter prestene ikke som individer, men som klasse eller gruppe. Under arbeidet kommer han inn på mange vitenskapers område, og han legger for dagen en stor kunnskapsmasse med evne til klart resonnement og tydelig framstilling. Stundom kan nok leseren spørre seg selv: Var det nødvendig å ta det så nøye? En får inntrykk av at Mannsåker har iført seg en kunnskapsbrynje uten huller til holmgang med opponentene ved doktordisputasen.

I kapitel I viser Mannsåker «den numeriske utviklinga av presteskapet». I 1814 var det bare 400 prester og bisper i Norge, i 1815 var tallet sunket til 333, siden er det steget noenlunde jevnt til 725 i 1910. Disse tall er forholdsvis svært små. I Norge falt det i året 1815 2214 innbyggere på hver prest og i 1900 — 3103. I Danmark var de tilsvarende tall 775 og 1791, i Sverige 684 og 1843, og i Finnland 1114 og 2864. Når de store avstander og vanskelige veier i norske prestegjeld tas i betraktning, er det klart at den norske presten var mer isolert fra sine embetsbrødre enn sine kolleger i

Danmark og Sverige. Mannsåker gjør her den interessante merknaden: «Dette treng ikkje å tyda at han også sosialt sett var ein isolert mann, det er mykje mogeleg at nettopp isolasjonen frå yrkesbrørne tvinga han inn i eit nærmare samliv med soknefolket, at han på sett og vis stod folket nærmare enn den danske kollegaen gjorde.» — Ja, kanskje det? Kanskje det er en av grunnene til at Norges kirke bedre enn andre har kunnet favne om og holde på vekkelsesretninger i folket. Og når Finnland er så luthersk kirkelig som det er, da er kanskje en grunn at det har så få prester og så mange lekpredikanter, nesten som Norge. Men at vi har for få prester nå — en til 3500 — er Mannsåker nok enig i, skjønt han ikke sier det.

Merk forresten hvor sterkt «prestenøden» er vokst både i Sverige og Danmark! Mannsåker er ikke i tvil om at grunnen er fiendskap mot kirken, i Sverige kanskje mest fra de «frireligiøse», i Danmark enda mer fra Georg Brandes og hans fritenker-hær. I det hele skinner det ofte fram gjennom Mannsåkers framstilling, at det norske presteskapet har hatt enestående evne til å greie seg godt med folk og stat, med sine egne menigheter og med fri retninger.

Kap. II handler om fornyinga av presteskapet. Meget utførlig påvises svingningene i tilgangen av kandidater og prester. I de tunge årene omkring 1814 var tilgangen av kandidater altfor liten. Da ble det virkelig prestenød. I de 20 årene 1806—25 ble det utnevnt 110 prester ferre enn avgangen, da kunne kandidatene gå like fra eksamensbordet til embedet, og hvis det var nødvendig fikk de dispensasjon fra lovens minimumsalder, 25 år. Det fikk over 100 unge prester, den yngste var C. J. Sandberg som 21 år gammel ble sokneprest i Hå.

Etter utnevnelsen av så mange unge prester kom selvsagt dårligere tider for de nye kandidatene, og slik svinger det med tilgang og etterspørsel gjennom hundreåret. Mannsåker viser at dette virker nesten som en naturlov. «Det sette i gang ei rytmisk rørsle i fornyingsprosessen som kom til å merkast i ettertida. Det var ein av grunnane til den nye prestenauda som kulminerte omkring midten av 1920-åra. På denne måten kan ein tala om ein hundre års sammenhang mellom dei to prestenaudsperiodene som den norske kyrkja har opplevd i det 19. og 20. hundreåret.»

Mannsåker framstiller meget korrekt de teologiske og religiøse retninger innenfor det norske presteskapet i hundreåret. Det ser ikke ut til at de har hatt noen innflytelse på den samlede søkning til embetseksamen og prestekall. Derimot har de sikkert påvirket arten av rekrutering, slik at det etter 1860 ble flere kandidater fra

småfolk ute på landet. Legenden om at mange kandidater i 1860-årene holdt seg borte fra embeder i statskirken på grunn av Kierkegaards kritikk, nevner Mannsåker ikke. Den har heller ikke noen grunn i virkeligheten.

Kapitel III handler om det framande innslaget, dvs. danske biskoper og prester i Norge. Etter at universitetsdannelse for prester var påbudt av Kristian IV ble det vanskelig for de fattige nordmennene å komme fram til prestekall. Da kom det ganske mange danske prester til Norge, flest ble det omkring 1750 da det kanskje var 100 danske geistlige her. Men så sank tallet, i 1815 var her bare 52 dansker, mens minst like mange nordmenn var prester i Danmark. Disse opplysningene er ganske interessante, fordi de begrenser forestillingene om danskheten i Norge før 1814.

I kapitel IV skriver Mannsåker om «den sosiale rekrutteringa». Dette kapitelet sammen med kap. V «om preste-ekteskapa» tar tilsammen 100 sider. Det har visstnok forfatterens største interesse og vil sikkert interessere leserne mest.

Mannsåker skriver: «Teoretisk sett har prestegjerninga i Noreg alltid stådd open for ungdomar frå alle yrke og alle samfunnslag. Men det er ei velkjend sak at rekrutteringa til presteskapet som til andre embetsetatar som regel har vori meir eller mindre tydeleg avgrensa til visse lag i samfunnet. I nyare tid har dette vori ei naturleg fylgje av krava om utdaning, dvs. frå 1629 kravet om universitetsutdanning og teologisk embetseksamen for alle som ville bli prestar i riket. Den akademiske presteutdaninga har hatt sterke selektive verknader, fyrst og fremst fordi utdaninga sette økonomiske grenser for kven som kunne nå fram til embetseksamen. På den andre sida er det klårt at den økonomiske evna ikkje har vore den einaste utveljings-faktoren. Den økonomiske påkjenninga har vori ulikt vurdert i dei ymse miljø, familietradisjon, kulturelle og religiøse interesser og sosial oppdrift har fått spela inn med ulik tyngd, ofte på tvers av omsynet til kostnåden ved skulegangen og universitetsstudiet. Resultatet har vori ein sosial rekruttering som berre delvis har vori diktert av velstandsgraden og den sosiale status hos fedrane.»

I denne forbindelse diskutterer Mannsåker først hvad der skal forstås ved «klasse» eller «stand» eller «samfunnslag». Han avviser selvsagt den gamle teori om overklasse og underklasse, og er fullt oppmerksom på at det finnes mange lag, som kan oppleves og føles sterkt, skjønt det er vanskelig å definere dem.

Han gir først en tabell over de ymse yrker til prestenes fedre, med 14 yrker i alt. Men dette blir så meget at det sier svært lite.

For å uttrykke sitt eget syn samler han til slutt prestefedrene i fire samfunnslag:

1) Toppembetsmenn, storkapitalister, godseiere.
2) Andre embetsmenn, solide borgarar, storbønder.
3) Tenestemenn, småborgarar, småbønder.
4) Husmenn, arbeidarar.

Jeg som skriver dette, vil bemerke at for oversiktens skyld kan skjemaet gjøres meget enklere, det kan sies at prestene etter 1860 har vært prestesønner eller sønner av småfolk i byene eller på landet, omtrent halvparten faller på hver av de to klassene. Sønner fra andre klasser er så få at de ikke teller.

Hvorfor ble tilgangen fra prester og andre akademikeres sønner mindre i perioden 1860 og utover? Det har uten tvil noen sammenheng med utbredelsen av fritenkeriet og dermed sammenhengende uvilje mot kirken og presteembedet. Dette er ikke noe som bare forekom i aviser, enhver som har gått på skole og som er kjent med akademikere fra den siste halvdel av det 19. århundre, vet at den tiden ikke var gunstig for kirke og kristendom. Men den fritenkerske rørsla var svak blandt det som er kalt «lavere middelklasse» i byene og småbøndene på landet. Og det teologiske fakultet vant ny tillit i dette befolkningslaget ved den ortodokse pietistiske vekkelse under Gisle Johnson.

«Men når dette er nemnt må det straks leggjast til at den kraftige frammarsjen av bondestudentar i 1860-70-80 åra også høver inn i ein økonomisk og sosial samanhang. Det må ha vori heilt avgjerande for den aukande tilgangen av bondestudentar at pengane tok til å bli ei vanligare vare på landsbygda etter midten av hundreåret.»

Mannsåkers opplysninger om prestekonenes sosiale opprinnelse vil komme overraskende for mange. Vi har ment at når bonde- og småborger-guttene kom opp i prestestand, så søkte de seg helst ektemaker blant prestedøtre eller liknende. Det viser seg å være feil, en liten tendens til å gifte seg høyere enn sin fedrestand finnes nok, mn de fleste prestene holder seg til sine standsfeller, Daniel Braut svikter ikke lærerdatteren i heimbygda.

Mannsåker viser i sin avhandling klart de årsaker som har ført til presteskapets sosiale rekruttering, dvs. han forklarer hvorfor prestene i det 19. århundre vesentlig kom fra prestegårdene eller fra småbondebrukene eller fra småborgernes hjem. Men han viser ikke den virkning dette har hatt for presteskapets og kirkens forhold til de forskjellige stender i folket, særlig arbeiderklassen, og enda mindre uttaler han seg om de følger denne sosiale sammensetning

av presteskapet kan få i framtiden. Han bebuder at disse spørsmål kan bli gjenstand for framtidige arbeider.

Han framstiller gjennomgående presteembedet som noe attråverdig for alle uten fritenkere og fornektere. Men det stemmer vel ikke helt. De aller øverste i samfunnet har nok alltid funnet prestegjerningen for simpel. Vi finner ikke blandt teologiske kandidater før 1860 noen Wedel-Jarlsberg eller Løvenskiold eller Anker. Da en Roll ble teolog omkring 1850 fikk han motbør fra sin slekt, som fant prestegjerningen for tarvelig. Derimot uttrykte statsråd Nils Vogt i 1866 sin glede over at han sønn David ville bringe det offer å bli prest, noe som hittil ingen statsrådssønn hadde gjort. I det hele har det vel alltid vært klart at den geistlige bane var brolagt med visse forsagelser. Både folkemeningen og straffeloven stilte større moralske krav til prestene enn til andre embedsmenn og til alminnelige mennesker, og hver fornuftig mann måtte jo skjønne at han som prest skulle leve i et glasshus iakttatt både av onde og gode øyne.

Når vi barn av småfolket fikk prestekall, steg vi nok ett trin på samfunnsstigen. Men vi tenkte oss muligheten av å komme enda høyere ved å gå en annen vei. Vi visste at prestegjerningen var bundet av bud og forbud og mange slags hensyn, og at den var foraktet av de opplyste i landet. Når vi derfor valgte den geistlige vei, tok vi på oss et kors.

Mannsåker nevner ikke en kraft som etter manges mening drev adskillige inn på teologi og prestegjerning, nemlig dumheten. «Welle er en meget intelligent mann,» sa en av mine konfirmanter, «besynderlig at han vil være prest!» Vi vil håpe at Mannsåker tar dette spørsmål opp senere.

Det er meget som taler for den motsatte mening, nemlig at prestene er mer enn alminnelig intelligente. Den svensk-italienske forfatter Kumlien mener at de katolske prester i Italia danner en «brain-trust», fordi de er utvalgt blandt de aller-flinkeste skolegutter i landsbyene og oppdratt i 10 års skarp presteskole. Noe liknende skjer vel ved naturlig utvalg i norske bygder og byer. Et noenlunde begrep om dette kunne man kanskje få ved å sammenlikne artiumskarakter i det teologiske og de andre fakulteter. Jeg tror denne prøven ville falle heldig ut for teologene.

AD PROBLEMET «SKRIFT OG TRADISJON»

Oscar Cullmann: Traditionen såsom exegetiskt, historiskt och teologiskt problem. Stockholm 1954. Diakonistyrelsens Förlag.

I den livlige debatt som nettopp i den siste tid har pågått hos oss om «den katolske utfordring» har et innlegg som ovennevnte spesiell interesse også for norske lesere. Den fremragende protestantiske Baseler-teolog *Oscar Cullmann* har innlagt seg særlige fortjenester ved sine arbeider over kontroversteologiske emner som den kjente monografi «Petrus, Jünger, Apostel, Märtyrer», som tidligere har vært omtalt av meg i TTK, og nå sist ved særskilte publikasjoner om den betydning tradisjonen har etter nytestamentlig og urkirkelig oppfatning. De siste, som han har sammensatt i en fransk utgave «La Tradition etc.» (Paris 1953), er nå gjort lett tilgjengelige for nordiske interesserte ved ovennevnte svenske oversettelse. Hovedparten av bokens 69 sider utgjøres av et foredrag om «Skrift og Tradisjon» som forfatteren har holdt for en gruppe katolske og protestantiske venner, og i boken tar han særskilt hensyn til innvendinger som senere er blitt fremsatt av den katolske teolog J. Daniélou.

Straks i innledningen, «Problemet», antyder Cullmann hva han vil vise: Der finnes en tradisjon som Det nye testamente uttaler seg meget positivt om, nemlig den apostoliske, mens det bestemt forkaster den såkalte forklarende tradisjon som rabbinerne plaserte ved siden av og til og med over Skriften. Derfor vil C. føre problemet om Skrift og Tradisjon tilbake til spørsmålet om «*apostolisk og etterapostolisk tradisjon*».

Den apostoliske tradisjon, slik den påberopes f. eks. av Paulus i 1. Kor., kap. 11 og 15, er samtidig betraktet som åpenbaring fra den Herre Kristus selv. Han har autorisert apostlene som sine øyenvitner til å være bærere av den ekte tradisjon. Cullmann konstaterer som resultat av undersøkelsen i bokens første kapitel at N. T. bare anerkjenner en eneste rettmessig tradisjon, nemlig den

som formidles gjennom apostlene og som betegnes med navnet «Kyrios» (Herren). I kap. 2 gjør han gjeldende at problemet om hvorvidt tradisjonen skal samordnes med eller underordnes under Skriften, kan føres tilbake til spørsmålet om forholdet mellom kirkens tid og aposteltiden. Her hevder Cullmann at inkarnasjonens tid danner hele frelseshistoriens midtpunkt, og at kirkens tid visstnok er en forlengelse derav, men at apostlene — som de umiddelbare øyenvitner til den inkarnerte og hans ords inspirerte formidlere — står i en absolutt særstilling i forhold til ettertiden. Apostolatets enestående karakter anerkjennes også av den katolske teologi, men — bemerker Cullmann — den vegrer seg for å trekke konsekvensen av det. For den siste konsekvens av at apostolatet er noe som bare finnes én gang, må bli at man med hensyn til tradisjonen må konstatere en vesentlig forskjell mellom kirkens apostoliske grunleggelsestid og den etterapostoliske kirke som ikke er apostlenes men biskopenes kirke.

Når det imidlertid spørres hvordan den apostoliske tradisjon skal aktualiseres for oss, svarer den katolske kirke: gjennom kirkens ufeilbare læreembete, den etterapostoliske tradisjon. Men oppheves ikke dermed apostolatets enestående karakter? Apostlene hadde mottatt en umiddelbar åpenbaring og kunne ikke ha etterfølgere i sitt embete som åpenbarere, men måtte selv fortsette i denne egenskap gjennom sitt ord, med andre ord gjennom sine *skrifter*. Dette har den etterapostoliske kirke tydelig erkjent ved å oppstille de apostoliske skrifter som *kanon* dvs. regel og rettesnor for kirken for all fremtid.

Dermed kommer Cullmann til kvintessensen av sin utredning (kap. 3). Den katolske kirke pleier gjerne å understreke at tradisjonen er eldre enn Skriften. Det er riktig for så vidt talen er om den apostoliske tradisjon. Men gjorde den gamle kirke en vesentlig forskjell på tradisjonen før og etter fastsettelsen av den nytestamentlige kanon, så beviser den muntlige aposteltradisjons prioritet i forhold til dens skriftlige fiksering ingen ting med hensyn til tradisjonen som helhet. Hvorfor fant kirken i 2. århundre å måtte oppstille en autoritativ skriftsamling? Fordi den måtte skjelne mellom ekte og uekte tradisjon. Den fant seg nødsaget til å fastslå at den *uten en høyere skriftlig norm var ute av stand til gjennom sitt læreembete å bevare den apostoliske tradisjon ren.*

Konklusjonen blir da at den skjelning som således er gjort mellom apostolisk og etterapostolisk tradisjon ikke er vilkårlig, men at kirken selv har gjort denne forskjell da den i det avgjørende øyeblikk på 100-tallet fastslog prinsippet om en apostolisk kanon,

en nytestamentlig skriftsamling, som kriterium på hva som er ekte apostolisk lære.

Dermed har da Cullmann både ut fra Det nye testamente og oldkirken bevist at den kirkelige tradisjon må underordnes Skriften og ikke kan sidestilles med den. Utvisker man grensene mellom den apostoliske og den etterapostoliske tradisjon, som katolisismen gjør, da slår man døren opp for en utvikling som kan føre og faktisk har ført meget langt bort fra den opprinnelige kristendom. Det er ikke kirken som gir de nytestamentlige skrifter autoritet, men kirken viser sine lemmer hen til disse som den autoritet den selv underkaster seg fordi de deri hører Kristus og ikke bare kirken tale til seg.

Det kunne synes som om alt allerede før var sagt om det gamle problem «Skrift og tradisjon». Men ved sin egenartede problemstilling har Oscar Cullmann virkelig gitt et nytt bidrag til diskusjonen. Også de nytestamentlige skrifter representerer en tradisjon — sml. min artikkel i TTK: «Inspirasjon og tradisjon i NT» 1953, s. 108—113 — nemlig den apostoliske som samtidig riktignok er Herrens ord. Paradosis og Kyrios hører her uløselig sammen (se «Traditionen etc«, kap. 1). Men denne tradisjon må ikke blandes sammen med den som man sedvanlig tenker på når talen er om forholdet mellom skrift og tradisjon, nemlig den kirkelige.

Verd å merke er også den plass som *Apostolikum* får etter C.s fremstilling. I virkeligheten tilsvarte fastsettelsen av den apostoliske bekjennelse akkurat samme behov hos kirken som oppstillingen av den apostoliske skriftkanon, nemlig å kodifisere den apostoliske tradisjon. Man kan ikke stille apostlenes tro på den ene side og deres skriftter på den andre, de utgjør tvert imot en enhet i egenskap av apostolisk tradisjon like overfor all etterapostolisk tradisjon. Det som er av betydning er ikke at Apostolikum først er blitt overlevert muntlig, men overbevisningen om at dens ordlyd er blitt fastslått av apostlene på samme måte som ordlyden i N. T.s kanoniske bøker. Denne trosbekjennelse var likesom en apostolisk sammenfatning av N. T.s bøker, en slags apostolisk nøkkel til tolkningen av disses mangeartede innhold. Henføringen av hver enkelt sats til en av de tolv apostler er nok en legende, men den inneholder den sannhet at der bak Apostolikum (resp. Romanum) ligger kortere formler hvis tekst alt var fastslått på apostlenes tid og av hvilke man kan finne spor i N. T.

Olaf Moe.

LITTERATUR

John Nilssón: Kyrka och Folk i Sverige I. (Svenska Kyrkans Diakonistyrelse. 350 sider.)

På omslaget til denne boken står et riktig vakkert bilde. Det framstiller en middelaldersk erkebiskop med pallium. Han holder sin bispestav bakvendt, slik at kroken vender innover. Ved erkebispens side står en ridder kledd i brynje fra korstogenes tid. Han bærer et skjold som er altfor stort. Vimpelen på hans lanse er rød og hvit og blå, uaktet middelalderen ikke brukte mer enn to farger i et flagg.

Jeg har søkt etter liknende unøyaktigheter i teksten. Jeg har bare funnet en. På side 183 sies: «Det var bare prästen som vid dopet kunne driva djävulen ut och nedkalla nådens milda verkningar.» Dette stemmer ikke med den romerske kirkelære, som var og er at menn og kvinner, selv vantro, jøder og kjettere, kan utføre en gyldig dåp.

Ellers er jeg full av beundring over dette verket. Forfatteren, komminister i Stockholm, John Nilsson, må selv være en lærd historiker. Men hva som er mer verdifullt ved et folkelig verk som dette: Han vet å bruke gode kilder, han samler dem i et helhetssyn, og framstiller dem klart og fargerikt.

Boken er skrevet «för en bredere allmänhet». Dette første bindet omfatter misjonstid og middelalder. Verket er beregnet til å utkomme i tre deler og å føres fram til vår egen tid. Det er forsynt med utmerkede illustrasjoner og har mange karakteristiske kildesitater.

De nordmenn som studerer svensk kirkehistorie, vil kanskje fortrinsvis velge mer vitenskapelige skrifter. Men ingen av oss er vel så lærd at han ikke kan lære noe av John Nilsson. Og i større norske biblioteker bør «Kyrka och Folk» få en selvskreven plass.

Ivar Welle.

JESU MORSMÅL

Av Sverre Aalen.

Harris Birkeland, professor i semittisk filologi i Oslo, har utgitt en mindre avhandling om dette interessante spørsmål, der han kommer til et oppsiktsvekkende resultat (The Language of Jesus, Oslo 1954, 40 s.). Han mener nemlig å kunne gjøre sannsynlig at det språk som Jesus og hans disipler brukte, var hebraisk, ikke aramaisk som man vanligvis antar. Hebraisk var, hevder Birkeland, ikke bare et levende språk på Jesu tid, det var selve folkemålet, massenes språk. Han nekter ikke at også aramaisk hadde en vid utbredelse, men han mener å kunne vise at det hørte hjemme i de høyere klasser. Han sammenlikner språksituasjonen i Palestina med den vi hadde her i Norge under dansketiden og på 1800-tallet: de høyere klasser snakket dansk, likeså mer eller mindre byfolket, mens norsk vedble å være folkets språk. Spørsmålet blir bare om det virkelig har lykkes for Birkeland å bevise sin tese.

I.

Aramaisk er et språk som er beslektet med hebraisk, men allikevel så pass forskjellig at det ikke ble forstått av en som bare kunne hebraisk. Se Jes. 36, 11. Omvendt trengte aramaisktalende en oversettelse for å forstå f. eks. det G. T. Derfor oppsto etterhvert de såkalte targumer som er oversettelser av det G. T. til aramaisk.

Aramaiskens opprinnelige område var landene nord og nordøst for Palestina (det nordlige Syria). Den bredte seg siden både sydover og østover. Av Darius I. ble den gjort til perserrikets offisielle språk. Til og med så langt vest som Egypt rådde aramaisk som riksspråk. Etter Alexanders tid ble det i de vestlige deler av den fremre orient delvis fortrengt av gresk, som naturligvis i disse områder ble det nye riksmål. I senere tid representertes aramaisk i hoved-

saken av syrisk i nord og nordøst, «babylonsk aramaisk» i øst (kjent fra den babylonske Talmud) og «palestinsk aramaisk» i Palestina (kjent bl. a. fra den palestinske Talmud). Når vi taler om aramaisk i Palestina på Jesu tid, så tenker vi altså på et språk som er nær beslektet med syrisk. Aramaisk ble da også ofte av gresktalende og av jødene selv betegnet som «syrisk». At det senere syrisk brukte et annet alfabet enn det aramaiske (som vi nå har i det G. T.), må en ikke la seg forvirre av. Syrisk er ingen ting annet enn en aramaisk dialekt.

Allerede under eksilet i Babylonia hadde jødene lært seg aramaisk, men samtidig var aramaiseringsprosessen i gang også i Palestina. Etter hjemkomsten ble derfor aramaisk det dominerende språk i det nydannede jødiske samfunn. Man har hittil vanligvis gått ut fra at dette etter hvert førte til en fullstendig fortrengning av hebraisk *som folkemål.* Bare de lærde har bevart det og ført det videre som et mer eller mindre levende språk, omtrent som tilfelle var med latin i Europa i middelalderen.

Her er det Birkeland setter inn med sine teser. Han hevder at hebraisk har levd videre i folkemassene, særlig på landsbygden, og da har det som ethvert levende språk gjennomgått en viss utvikling som forklarer at det hebraisk vi kjenner fra Misjna, er noe forskjellig fra det G. T.s hebraisk. Visstnok var aramaisk de «dannedes» språk, og da ikke minst i selve Jerusalem (s. 30; 38). Det var også språket i forretningslivet og i juridisk sammenheng (noe som vel B. er enig i, selv om han ikke nevner det), i administrasjon (s. 28), ja delvis også i gudstjenesten (s. 12). Men de laveste sosiale lag i folket har fremdeles brukt hebraisk, hevder Birkeland, arbeiderne, proletariatet (s. 28 f), i virkeligheten folkets store masse, «landets folk» som rabbinerne kalte dem. Og nettopp til disse var det Jesus vendte seg, dem er det det siktes til når han sier at han er kommet for å kalle «syndere» (s. 29). Også Jesus selv har hørt til dette befolkningslag, så hebraisk har også vært hans morsmål (s. 24 ff; 38), og det samme gjelder hans disipler (s. 38). Det språk som evangelietradisjonen forelå på, var følgelig hebraisk, ikke aramaisk, før den ble oversatt til gresk (s. 39). Hebraisk var det også Paulus brukte da han talte til folket i Jerusalem fra borgtrappen, Act 21, 40 ff. Ja, her står det jo direkte at så var tilfelle: han talte «på det hebraiske mål», τῇ ἑβραΐδι διαλέκτῳ, kan Birkeland konstatere.

Birkelands skrift har form av et oppgjør med *Gustaf Dalman,* som er den som har levert den mest inngående begrunnelse for aramaisk som folkemålet og Jesu morsmål. Dalman har behandlet

spørsmålet i verket Die Worte Jesu I 1898, 2. Aufl. 1930, s. 1 ff, og mer inngående i Jesus-Jeschua, die drei Sprachen Jesu 1922 (med Ergänzungen und Verbesserungen 1929). Andre spesialister i jødisk litteratur og språk har fulgt Dalman i denne oppfatning, således A. Schlatter, G. Kittel, H. Strack — P. Billerbeck (Kommentar zum N. T. II 1929, s. 442 ff), H. Odeberg, K. G. Kuhn (Kittels Wörterb. z. N. T. III 1938, s. 368), P. Kahle (Theol. Rundschau 17 1948/49, s. 201 ff), M. Black, An Aramaic Approach to the Gospels 1946 etc.

Alle disse er enige med Dalman i at folkemålet og likeså Jesu språk var aramaisk. Bare i spørsmålet om hvilken aramaisk dialekt, eller hvilken form for aramaisk Jesus brukte, har man i nyere tid avveket fra Dalman. D.v.s.: at Jesus talte det aramaisk som bruktes i Galilea på hans tid, kan man være enig om, men dette sier lite, for spørsmålet blir: i hvilke tekster foreligger dette aramaisk? Dalman ville her i første rekke legge til grunn den offisielle jødiske Targum til Mosebøkene, Targum Onkelos. Denne er riktignok (så mente Dalman) skrevet på judeisk aramaisk, ikke galileisk, men den er til gjengjeld eldre enn de tekster som vi har bevart på den galileiske dialekt (Worte Jesu[2], s. 72). Men her er en i nyere tid blitt klar over at Targum Onkelos' aramaisk ikke er den judeiske dialekt, men ganske enkelt det aramaiske riksmål som helt siden perserrikets dager hadde vært skriftspråket i hele riksområdet og fremdeles var det forsåvidt som det ikke var fortrengt av gresk. Det ser vi av det enkle faktum at man i Egypt i denne målform har funnet brev som ikke stammer fra jøder og som altså ikke kan ha noe med Palestina å gjøre (P. Kahle, Theol. Rundschau, s. 207 f). Samme språk er det som foreligger i de aramaiske deler av Daniel og Esra. Kilder til de egentlige dialekter i Palestina må vi altså søke annetsteds.

H. Odeberg har utgitt en Short Grammar of Galilæan Aramaic 1939, som er utarbeidet på grunnlag av den palestinske (eller såkalte jerusalemiske) Talmud samt de palestinske Midrasjer (kommentarer til det G.T.) som vi har bevart. Dermed er Targum Onkelos skjøvet til side som kilde til Jesu dialekt. De aramaiske deler av de nevnte palestinske tekster har et lite litterært preg og synes å gjenspeile nettopp den dialekt som jødene i Palestina brukte. Riktignok kommer vi på denne måten ikke lenger tilbake enn til det 2. årh. e. Kr., men til gjengjeld får vi her den dialekt som forelå i Galilea på denne tid. Etter Jerusalems fullstendige undergang som jødisk by etter oppstanden 132—35 slo rabbinerne seg nemlig ned i Galilea som fra nå av ble lærdomssentret.

Men her hjelpes vi nå videre av noen funn som *P. Kahle* har brakt for dagen, nemlig noen fragmenter av en palestinsk Targum til Mosebøkene, som er skrevet i samme dialekt, og som Kahle mener å kunne bevise går tilbake til førkristelig tid (Theol. Rundschau, s. 211 f. jfr. The Cairo Geniza 1947, s. 121 ff). Men er denne Targum så gammel, så må den gjenspeile språket i *Judea*. Derav synes den konsekvens å gi seg at der ikke var noen større skilnad på judeisk og galileisk dialekt, slik som en hittil har gått ut fra. Også på dette punkt trenges altså en revisjon av de tilvante forestillinger. Tanken om en avgrensning mellom judeisk og galileisk aramaisk har i virkeligheten sin rot i den feilaktige forutsetning at Targum Onkelos (og de aramaiske deler av Daniel og Esra) representerte den spesifikt judeiske dialekt. Når vi nå vet at så ikke er tilfelle, så ledes vi til den slutning at det vi hittil har holdt for å være galileisk dialekt, blir palestinsk aramaisk simpelthen. Eller kanskje det er enda mer sannsynlig *at denne dialekt ikke er galileisk i det hele tatt, men tvertom judeisk*. At den ble brukt av de lærde i Galilea i det 2. årh. e. Kr. og utover beviser ikke at den er identisk med bygdemålet der. Den første generasjon av lærde som slo seg ned i Galilea, var jo utvandret fra Judea og Jerusalem og må antas å ha brakt sin dialekt med seg. Vi finner da også tydelige belegg i den rabbinske litteratur for at rabbinerne distanserte seg ikke bare fra den galileiske dialekt og uttale, men fra befolkningen i Galilea overhodet (se stedene hos Strack—Billerbeck I, s. 156 f).

Er dette resonnement riktig, så kommer vi på denne måten til det tilsynelatende nedslående resultat at vi er like langt når det gjelder det spesifikt galileiske folkemål, for dette har vi da overhodet ikke kilder til. Men sannsynligvis har avvikelsen fra judeisk ikke vært så stor at dette betyr noen større skade. At der fantes eiendommeligheter ved galileernes uttale, er klart nok bevitnet (se Mt 26, 73 par. og Billerbeck, s. st.), men mer kan en vel ikke med sikkerhet slutte av materialet. Og egenheter i uttale behøver ikke å bety dyptgående dialektforskjeller. Videre: Forutsatt at Jesus har talt aramaisk og at folk kunne høre på hans språk at han var fra Galilea, så behøver han ikke derfor å ha brukt den slarvete uttalen som rabbinerne klandrer hos galileerne. Tvert om må en vel anta at hans tale har ligget opp til landets normalspråk, de «dannedes» tale. Jesus kjente jo ikke bare aramaisk fra folkemålet, men også fra Bibelen og fra gudstjenesten og dessuten som tidens skriftspråk.

Det er derfor god grunn til å anta at en kommer i aller nærmeste nærhet av det av Jesus talte språk (om dette da var aramaisk) når

vi leser de av Kahle funne fragmenter av Targum samt de tekster som Odeberg har lagt til grunn for sin grammatikk. Bare bør vi kanskje ikke kalle det galileisk aramaisk, men simpelthen *palestinsk aramaisk*. Også de andre targumer fra Palestina ligger på samme linje, skjønt de stort sett er av yngre dato, nemlig den såkalte Pseudo-Jonatan (til Mosebøkene) og den såkalte Fragment-targum (begge utgitt av M. Ginsburger, 1903 og 1899). Men også det samaritanske aramaisk hører hjemme i samme dialekt (Kahle, Theol. Rundschau, s. 212; 215). Og ikke minst interesse får på denne måten de deler av det aramaiske N. T. som vi har bevart fra de kristne i Palestina, selv om det her dreier seg om en tilbake-oversettelse fra gresk. Her foreligger Jesu ord på et aramaisk som en har grunn til å anta noe så nær representerer det i Palestina brukte aramaisk også på Jesu tid.

II.

Men under denne redegjørelse for aramaisken er vi kommet bort fra Birkelands skrift. Har Birkeland rett, så er all denne interesse for de aramaiske dialekter fåfengt når det gjelder å finne fram til den språkform som Jesus brukte. For denne var ifølge Birkeland ikke aramaisk, men hebraisk. Det hebraisk som han da tenker på, er ikke det som vi har i det G. T., men et hebraisk talespråk som hadde levd i folket i mange hundre år etter det G. T.s tid og som derfor hadde utviklet seg etter sine egne linjer. Det skriftlige nedslag av dette hebraisk har vi ifølge Birkeland i Misjna, den skriftlige kodifiseringen av den rabbinske lovtradisjonen som foregikk i det 2. årh. e. Kr. Misjna-hebraisk er ifølge Birkeland et skriftspråk som er framgått av folkemålets dialektspråk. For noen få år siden (1952) kom for resten nye tekster for dagen på samme språk, nemlig noen brev skrevet av opprøreren Simon ben Koseba, lederen for oppstanden 132—35 (se redegjørelsen av *Vaux* i Revue Biblique 1953, s. 245 ff). Disse brev synes uten tvil å gi den antagelse rett at Misjna-hebraisk ikke bare var et de lærdes språk, men også et levende språk utenfor deres krets — hvilket riktignok ikke er det samme som at det er et folkemål.

Birkeland søker å underbygge sine teser ved lingvistiske over-veielser av stor verdi. Her står vi ved det mest verdifulle i hans skrift, det som etter min mening kommer til å få betydning. Et hovedsynspunkt hos Birkeland er at det skriftspråk som vi finner

i Misjna, altså det nevnte Misjna-hebraisk, ikke kan forståes eller forklares annerledes enn som et skriftspråk som er framgått av levende dialekter, på liknende måte som nynorsken hos oss. De lærdes hebraisk sto altså ikke i samme stilling som middelalderens latin. Dersom det hadde vært tilfelle, måtte det enten ha vært mer likt bibelhebraisk eller også mer påvirket av aramaisk. En påvirkning fra aramaisk foreligger nok når det gjelder vokabularet, glosene (s. 18), men vokabularet er ikke avgjørende for et språks selvstendighet og egenart. Det viktigste i så måte er grammatikken, sier Birkeland, og den er og blir hebraisk, selv om aramaisk påvirkning også her kan spores på enkelte punkter (s. 19; 37). Misjna-hebraisken kan derfor ikke, hevder Birkeland, være konstruert fram i et rent aramaisktalende miljø. Men heller ikke kan den være en direkte fortsettelse av bibelhebraisk (s. 19). Dertil er forskjellene også her for store. Tilbake blir bare den forklaringen at dette Misjna-hebraiske skriftspråk er oppstått ved en normalisering av levende dialekter, altså på liknende måte som Ivar Åsens landsmål (s. 21). Bare den forskjell i forhold til landsmålet vil Birkeland konstatere at Misjna-hebraisk begynte som et normalisert talespråk, skapt av de lærde i deres skoler, og først siden ble brukt også som skriftspråk, mens nynorsken allerede fra starten av var et skriftspråk (s. 20). Dette henger sammen med den rolle som den muntlige tradisjon den gang spilte. Det som skjedde, var altså at det talte dialektspråk ble underlagt en normal, en standard, som ble pleiet av de lærde. Massene fortsatte naturligvis å tale sine (hebraiske) dialekter.

Birkeland hadde delvis en forgjenger i den jødiske lærde *M. H. Segal* som i sin Grammar of Mishnaic Hebrew 1927 likeså hevdet at hebraisk på Jesu tid var et folkemål og at Misjna-hebraisk altså ikke var et kunstig laget språk. Dog ville Segal ikke påstå den samme utbredelse i massene for hebraisk som Birkeland. Dessuten regnet han med en mer direkte sammenheng mellom Misjna-hebraisk og bibelsk hebraisk enn Birkeland gjør (se Birkeland, s. 9 anm. 1; s. 19; 39).

Segals oppfatning om hebraisk som levende folkemål har vært lite påaktet,[1]) og har iallfall ikke fått de nytestamentlige forskere til å overveie den mulighet at evangelietradisjonen kan ha foreligget på hebraisk. Tvert om har man fortsatt stadig vekk gått ut

[1]) Karakteristisk er f. eks. *T. W. Manson*, The Teaching of Jesus 1935 s. 46 f, eller *E. Schweizer*, Eine hebraisierende Sonderquelle des Lukas? (Theol. Zeitschr. 6 1950), s. 164 f, som begge sier at vi ikke vet om eller i hvilken grad hebraisk var talt språk på Jesu tid.

fra aramaisk som grunnspråk.[2]) Kan Birkelands skrift rokke ved riktigheten av denne metode?

N. A. Dahl, som har behandlet spørsmålet i en lengere kronikk (Hvilket sprog talte Jesus?, Aftenposten 14. og 15. mars d. å.), mener å måtte gi Birkeland rett så langt at hebraisk har vært et levende talespråk på Jesu tid, selv om det ikke har hatt den utbredelse som Birkeland hevder. Derimot fastholder Dahl at Jesu morsmål og talespråk har vært aramaisk, og det samme gjelder Jesu disipler. Allikevel gjør han også på dette punkt en konsesjon overfor Birkeland idet han vil regne med at Jesus ved gitte leiligheter kan ha brukt hebraisk. Dette kan f. eks. ha gjeldt ved innstiftelsen av nattverden, nærmere bestemt ved lovprisningen over brød og vin og ved selve tydeordene under utdelingen. De faste vendinger som ble brukt ved det jødiske påskemåltid, var nemlig overveiende på hebraisk, som i det hele tatt var dominerende som liturgisk språk. Ved denne anledning må det ha ligget nær for Jesus å uttrykke seg i det mer høytidelige språk, Bibelens og liturgiens klassiske språk, hebraisk. Det er m.a.o. ikke folkemålets hebraisk Dahl her tenker på, men et mer bibelsk farget hebraisk. Også Birkeland er for resten inne på den mulighet at Jesus ved høytidelige høve talte et hebraisk som var sterkt påvirket av Bibelens språk (eller også av aramaisk) (s. 39).

Allerede den antagelse at iallfall noen ord av Jesus kanskje må føres tilbake på en hebraisk urform, betyr noe nytt i forskningen. Selv om bare dette av Birkelands teser ble godtatt, så ville hans skrift ha satt spor etter seg i den nytestamentlige forskning. Likeså er det et viktig resultat om det lar seg fastholde at hebraisk var et folkemål som hadde iallfall en viss utbredelse. Personlig vil jeg regne med muligheten av at en bør gi Birkeland rett så langt, men vil for øvrig holde spørsmålet åpent for videre undersøkelser av materialet.

III.

Vi går så over til å se på de bevisgrunner som Birkeland har å anføre fra tekstene. Dermed har vi nådd det svake punkt i hans arbeide. Dessverre gir hans behandling av kildene ikke inntrykk av

2) Bare for barndomsfortellingenes vedkommende i Lk 1, 5—2, 52, har man gjerne antatt en hebraisk kilde, uten at man dog har tenkt på et hebraisk folkemål, se *G. Dalman*, Die Worte Jesu 1930, s. 31; *G. H. Box*, The Gospel narratives of the Nativity and the alleged influence of heathen ideas (Zeitschr. n. t. Wiss. 6 1905), s. 95; *H. Sahlin*, Der Messias und das Gottesvolk 1945, s. 9 (Sahlin regner det «hebraiske» avsnittet til Lk 3, 7 a).

den nødvendige grundighet. Primære studier synes knapt å foreligge, når en ser bort fra Birkelands kjennskap til selve det hebraiske språk på dets forskjellige stadier, som jo er hevet over enhver tvil. Birkelands skrift er som nevnt et oppgjør med Gustaf Dalmans argumenter for aramaisken som Jesu språk og som folkemålet. Dette er selvsagt ingen tilstrekkelig metode for undersøkelsen av selve sakspørsmålet. Der finnes materiale som andre enn Dalman har brakt fram, og der finnes sikkert også materiale som ingen hittil har brakt fram.

Hva Dalmans argumentering angår, så blir den i det vesentlige stående. Helt sikkert er vel dette når det gjelder Jesu og disiplenes språk, men det samme er stort sett tilfelle også når det gjelder folkemålet. Når det kommer til stykket, er det bare ett eller to av de steder som Birkeland diskuterer, som kan gjelde som virkelig bevis for at hebraisk ble brukt ute i folket.

Det første stridspunkt gjelder betydningen av ordet «*hebraisk*» eller «*hebraisk språk*» i det N.T. og hos Josefus. Som nevnt talte Paulus til folket i Jerusalem ifølge Act 21, 40 ff «på det hebraiske språk». Og «hebraisk» betyr hebraisk, sier Birkeland. Det samme gjelder for Jesu ord til Paulus Act 26, 14. Så vil Birkeland også forstå Josefus når denne forteller at han holdt en tale til Jerusalems innbyggere «idet han brukte hebraisk» (ἑβραΐζων), Bell. Jud. VI 2, 1, eller når han taler om jødenes «fedrene tungemål» V 2, 1. Og det så meget mer som Josefus på andre steder klart vet å skille på hebraisk og aramaisk eller syrisk (Birkeland, s. 13, jfr. Strack—Billerbeck II, s. 451 f).

Allikevel kan der anføres meget gode grunner for den vanlige oppfatningen at «hebraisk» her betegner det aramaiske språk. Josefus kan nemlig kalle visse ord og navn som vitterlig er aramaiske for «hebraiske», som f. eks. ἀσαρθά = aram. 'aṣarta, pinsefest. Nøyaktig det samme foreligger i Johs-evglt. 5, 2; 19, 13. 17; 20, 16. Alle de ord som Johs her kaller for «hebraiske», er aramaiske. Birkeland hjelper seg her med å påstå at Josefus og Johs. ikke har visst bedre og at de har tatt feil når det gjaldt disse ord og navn. Men dette er usannsynlig. For denne terminologi er ikke begrenset til Josefus og Johs., slik som Birkeland synes å tro. Også hos rabbinerne er «hebraisk» av og til det samme som aramaisk, se M. Gittin IX 8; M. Meg. II 1 osv. (Strack—Billerbeck II, s. 447 c; Kuhn i Kittels Wörterb. III, s. 368). Heller ikke Hieronymus skiller alltid mellom hebraisk og aramaisk, men kaller begge deler for «hebraisk», selv om han ellers viser at han er vel underrettet om forskjellen (nevnt hos Dahl, anf. st.). Omvendt kaller Filo det G. T.s

språk for «kaldeisk» (d. e. aramaisk) og i samme øyeblikk de jøder som skal oversette det G. T. til gresk, for «hebreere», Vit. Mos. II 31 f (Gutbrod, Kittel III, s. 375, 15 ff). Dermed viser det seg at bruken av uttrykket «hebraisk» til å betegne aramaisk har en så bred basis i kildene at det ikke nytter å forsøke å bortforklare den som feiltagelser hos Josefus og Johs. Men dermed faller et av Birkelands viktigste argument for hebraisk som folkemålet.

At hans resonnement på dette punkt ikke holder ser en også av hans rådvillhet overfor uttrykket Ἑβραῖοι Act 6, 1 (s. 37). De jødekristne og dermed jødefolket deles her i to grupper: «hellenister» og «hebreere». Inndelingen har åpenbart tilknytning til en forskjell i språk. Dersom nå Birkeland hadde sagt at «hebreere» betyr hebraisk-talende, så hadde han vært konsekvent. Men Birkeland innser at dette er umulig. Han ser nemlig at det ikke nytter å nekte at aramaisk var det dominerende språk i Jerusalem (omtrent som dansken i byene her i Norge) (s. 38), og regner derfor med at «de fleste» av «hebreerne» Act 6, 1 talte aramaisk, ikke hebraisk. Birkeland må altså innrømme at «hebreere» brukes til å betegne en gruppe mennesker som hovedsakelig talte aramaisk! Han forklarer dette så at de kalles «hebreere» på grunn av deres «nærere forbindelse med den hebraiske tekst» (d. e. det hebraiske G. T.) (s. 37). I dette har Birkeland sett noe riktig, men det burde ha brakt ham på sporet av den rette forståelse av uttrykkene «hebreer» og «hebraisk» i disse sammenhenger. Hos Josefus finner vi «hebraisk» ikke bare som predikat til jødenes språk og jødiske uttrykk, men overhodet til ting og forhold som utmerker jødene i Palestina (se Gutbrod, Kittel III, s. 375, 33 ff). Dermed har man overhodet funnet det rette utgangspunkt for denne eiendommelige bruk av uttrykket «hebraisk» og «hebreer», også i det N. T. Når det tales om «hebraisk» språk, så betyr dette: *det språk som brukes av jødene i Palestina*. Uttrykket er altså etnologisk-geografisk å forstå. Strengt tatt er det derfor ikke helt korrekt å si at det brukes i betydningen aramaisk. Av selve uttrykket kan en ikke si om det siktes til det hebraiske eller det aramaiske språk, men der er ingenting i veien for at det kan betegne dette siste, og ofte framgår det direkte av sammenhengen at så er tilfelle, eller vi kan slutte dette av det vi ellers vet.

Ett av stedene i Johs-evglt burde Birkeland ha vært pliktig til å gå nærmere inn på. Ifølge kap. 19, 20 var innskriften på korset avfattet på «hebraisk», latin og gresk. Birkeland kan umulig ville hevde at den romerske landshøvding vrakte aramaisk, det vanlige språk i administrasjon og juridisk sammenheng, de dannedes

språk, det språk som de aller fleste av tilskuerne til korsfestelsen også ifølge Birkeland talte, og skrev hebraisk, teologenes og dessuten (så Birkeland) analfabetenes språk? Naturligvis kan han hevde at evangelisten også her har begått en feil, men den samme evangelist pleier ellers å være godt underrettet om palestinske forhold, og den vanlige forklaringen av «hebraisk» er nok derfor langt mer sannsynlig.

På samme linje ligger det når Josefus forteller hvorledes en av Agrippas frigitte kommer med bud til ham om at keiser Tiberius er død og da snakker «på hebreernes språk» forat ikke de omstående romerske soldater skal forstå det, Ant. XVIII 6, 20. At Herodes' sønnesønn Agrippa forsto hebraisk er vel ikke utenkelig, og han ville altså ha forstått det som Marsyas, tjeneren, sa også om det var hebraisk. Men selv om denne Marsyas, som vel var jøde, hadde hatt hebraisk til morsmål, så er det utelukket at han som Agrippas tjener og følgesvenn ikke forsto aramaisk og høyst sannsynlig at det var dette språk de brukte seg imellom. Når altså aramaisk her kalles for «hebreernes språk», så er der herfra bare et lite skritt til å kalle det for «hebraisk».

Ikke bedre går det med Birkelands henvisning til *Aristeas-brevet* § 11 (s. 14). Det fortelles her om hvordan det gikk til da det G. T. skulle oversettes til gresk. Det heter da at jødene i Palestina har sin egen skrift og sitt eget språk og at deres hellige skrifter derfor trenger en oversettelse. Men dette språk er ikke, som man gjerne antar, syrisk (d. e. aramaisk), men «en annen slags dialekt», sies det så. Herav slutter Birkeland at jødene på denne tid talte et annet språk enn aramaisk, altså hebraisk. Birkeland har helt rett i at denne «andre slags dialekt» ikke kan være aramaisk, som da skulle være differensiert fra syrisk (så Charles i The Apocrypha and Pseudepigrapha of the O. T. II, s. 95, og Billerbeck, II, s. 444; 448 e), for syrisk er intet annet enn aramaisk. Forfatteren sikter uten tvil til hebraisk, men derav kan en ikke slutte at jødene på dette tidspunkt talte dette språk. Det står overhodet ikke at jødene *taler* det nevnte språk (som Birkeland feilaktig oversetter), men bare at de «har» det, og at de ikke «bruker» syrisk, underforstått: i sine hellige skrifter og sin religiøse litteratur, som det her gjelder. Det er her utelukkende tenkt på språket i det G. T. og de senere apokryfer, som jo skal oversettes. At man ikke finner det nødvendig uttrykkelig å forklare for den egyptiske konge at hebraisk *ikke lenger* var jødenes *talte* språk, er forståelig, for det hadde jo ingen interesse i sammenhengen. At det med full rett kunne sies at jødene «brukte» hebraisk i den forbindelse det her gjaldt, kan ikke

betviles når en tenker på at hebraisk fremdeles var det språk som anvendtes ved avfattelsen av religiøse skrifter. Dersom Birkelands forståelse av stedet hadde vært riktig, så hadde det vært et bevis for at jødenes språk simpelthen var det hebraiske. Men så enkelt er det altså ikke. Tvertom blir stedet først helt forståelig om en tar det som et belegg for at jødenes talte språk var aramaisk. Forfatteren sier nemlig at det er dette språk som jødene «antas å bruke». Hvordan er noen kommet på den forestilling at det er aramaisk eller syrisk som er deres språk? Fordi de av egypterne gjerne ble forvekslet med syrerne? Å nei, jødene var nok mer utbredt og mer kjent i Egypt enn syrerne. Grunnen til at man «antok» at deres språk var syrisk (aramaisk), var ganske enkelt den ting at dette var det språk de talte. Derfor var det nødvendig å gjøre oppmerksom på at de ikke bruker dette språk i sin religiøse litteratur.

Med større rett kan Birkeland påberope seg et par steder i den *rabbinske litteratur* som han anfører, men til gjengjeld har de ingen generell gyldighet. De synes å vise at hebraisk var et levende dialektspråk, men ikke at det var selve folkemålet.

Vi finner at det i Talmud skilles på bibelsk hebraisk som kalles «lovens språk», og «menneskenes språk» (lĕšon bĕne 'adam), d. e. det hebraisk som ble brukt i dagligtalen i samtiden. En må gi Birkeland rett i at det her siktes til et levende talespråk, som må ha hatt en viss utbredelse. Og når vi så får høre et eksempel på at et bestemt ord i dette «menneskenes språk» kan ha forskjellige betydningsnyanser i forskjellige bygder eller landsbyer,[3]) så synes den slutning å være uunngåelig at det hebraiske talespråk oppviser dialektforskjeller og altså er et virkelig fokemål (Birkeland, s. 15).

Men også Dalmans forklaring av stedet lar seg høre (se Jesus-Jeschua, Ergänzungen und Verbesserungen, til S. 26, Z. 4, s. 3). Dalman mener at selv om det nevnte ord etter sin språklige form er hebraisk, så er der intet i veien for at forskjellen i betydning i forskjellige bygder kan sikte til samme ord i det aramaiske språk. Det nevnte ord (bašal) er nemlig både hebraisk og aramaisk.

Dette stedet finnes i Talmud som kommentar til det tilsvarende sted i Misjna-traktaten Nedarim = Løfter. Det prinsipp gjøres i Talmud gjeldende at ordene i et løfte som avlegges, skal gjelde etter den betydning de har i «menneskenes språk», til forskjell fra «lovens språk» (G. T.). I selve Misjna-traktaten nevnes en mengde eksempler på sånne løfter fra det daglige liv, likeså i traktaten

3) Bab. Nedarim 49 b. Ordet er mĕbuššāl, i G. T. = «kokt». I «menneskenes språk» betyr det på noen steder «kokt», på andre steder både «kokt» og «stekt».

Nazir, og alle disse løfter er gjengitt på hebraisk. Herav drar Birkeland den slutning at de gjenspeiler det hebraiske folkemål. Dette lar seg neppe holde, for som Dalman sier var det innholdet i løftene som interesserte tradentene i Misjna, ikke deres språklige form. Disse løfteformler beviser ikke mer enn at Misjna-hebraisk for de lærde var et levende talespråk.[4])

Tilbake står fortellingen om Rabbi Jehudas tjenestepike som viser seg å kjenne betydningen av sjeldne hebraiske (og aramaiske) ord som rabbinerne selv sto fast på (Bab. Rosch-hasch. 26 b). Her ser det virkelig ut som om hebraisk er folkemål i de lavere sosiale klasser, og denne tolkningen kan en gjerne bli stående ved. Men noen generell slutning for folkemålet i sin alminnelighet kan en derav ikke dra.

At rabbinerne selv i dagliglivet snakket aramaisk kan vel ikke betviles. Det ser vi av at aramaisken i eldre tekster regelmessig kommer inn straks det er en anekdote el. likn. som skal fortelles, mens læreforedraget er på hebraisk. Dagliglivets språk har altså for rabbinerne vært aramaisk. Dette faktum kan Birkeland ikke komme forbi, og han sier da også at de lærde, som skapte det nye normalhebraisk, ikke selv hadde hebraisk som sitt dialektspråk. Sosialt har de tilhørt de aramaisktalendes gruppe (s. 21). Eiendommelig nok drar Birkeland også her en parallell med Ivar Åsen og hans forhold til nynorsken, men den stemmer på dette punkt slett ikke, hvilket neppe er en ren tilfeldighet. Åsen, Vinje, Garborg osv. hadde jo nettopp landsmålsdialekter som morsmål og i sin dagligtale, og ellers ville de aldri ha kunnet skape nynorsken. Her må en spørre: Dersom rabbinerne var omgitt av masser av vanlige mennesker som brukte hebraisk i det daglige liv, hvorfor gikk de så ikke selv over til det i sin dagligtale? Birkeland vil få oss til å tro at de har skapt et normalspråk på basis av levende hebraisk dagligtale, men at de selv ikke er interessert i å bruke det i sin egen omgivelse! Her er det noe som ikke stemmer og som peker i retning av den vanlige oppfatningen at Misjna-hebraisken er blitt til som de lærdes språk, skolenes språk, og aldri har vært noe annet. La så være at der samtidig kan ha holdt seg hebraiske dialekter i visse bygder ute i folket.

4) Mer sannsynlig ville Birkelands slutning ha vært dersom Misjna hadde betegnet formlene som uttrykk for «menneskenes språk». Men hverken dette uttrykk eller motsetningen «lovens språk» forekommer i Misjna, selv om Birkeland påstår dette. — Ingenting med saken å gjøre har Birkelands henvisning til Sifra Lev. 28, 31 (hentet fra Levys Wörterbuch II, s. 528), der det påpekes at ordet *sadæ* er mask. i G. T., underforstått til forskjell fra Misjna-hebraisk der det for det meste er fem. Her er det overhodet ikke tale om folkemålet og heller ikke tenkt på det, så som Birkeland synes å mene.

De stedene som Birkeland anfører fra den rabbinske litteraturen, synes altså å peke i retning av at hebraisk har vært et levende dialektspråk med en viss utbredelse. Men det ville være å gå for langt av disse steder å slutte at det har vært alminnelig utbredt.

IV.

Men så det *Nye Testamente!* Hva kan vi av det lære om Jesu og apostlenes språk? Som kjent inneholder evangeliene noen få setninger av Jesus som er gjengitt på aramaisk. Det gjelder for det første de to uttrykkene ταλιθὰ κοῦμ(ι), Mk 5, 41, og ἐφφαθά, 7, 34. Vanligvis tar man disse steder som helt klare bevis for at Jesus brukte aramaisk, men Birkeland kommer her med en annen forklaring som er meget vel gjennomtenkt og i og for seg mulig. Den går ut på at Jesus ved disse høve *unntaksvis* har talt aramaisk, og nettopp det er grunnen til at man har festet seg ved språkformen og i tradisjonen, som ellers var på hebraisk og siden på gresk, beholdt uttrykkene i urspråket. Så ville man gå fram også i en moderne oversettelse, påpeker Birkeland. Franske ord i en tysk bok som oversettes til engelsk, blir stående også i den engelske utgaven, nettopp fordi de er på et annet språk enn tekstens hovedmasse. Denne forklaringen må sies å være fullt mulig, men nødvendig er den på ingen måte.

Verre blir det for Birkeland å komme til rette med Jesu ord på korset: «Min Gud, min Gud, hvorfor har du forlatt meg?», Mk 15, 34 = Mt 27, 46, tatt fra Slm 22, 2. Tiltalsordet foreligger litt forskjellig hos de to evangelister, idet Mt har ἠλὶ ἠλί, mens det hos Mk står ἐλωῒ ἐλωΐ. Da det fortelles at folk trodde at han ropte på Elias, må formen ἠλί ansees for å være den opprinnelige. Og nettopp det tar Birkeland som et argument for sin tese. For denne form er hebraisk, ikke aramaisk! Av dette drar nemlig Birkeland den slutning at hele setningen var på hebraisk. Det brukte verbum, *šabaq,* som erstattet grunntekstens *ᶜazab,* kan like så gjerne være hebraisk som aramaisk, da det finnes i begge språk. Når Jesus forandrer grunntekstens ordlyd, så er det ikke fordi han taler aramaisk, men fordi han bruker sin hebraiske dialekt.

Så kan man resonnere, men man støter på vanskeligheter. Markus har åpenbart forstått saken så at utsagnet var på aramaisk, og derfor har han den rent aramaiske form ἐλωΐ. Markus må altså ha vært uvitende om hva som var Jesu morsmål, hvilket er lite trolig. At Jesus selv om han talte aramaisk, brukte den hebraiske form *'eli* i gudsnavnet, er ikke så underlig. Dette er en lett for-

ståelig tilpasning til det G. T.s navn på Gud. Også Targ. Onk. lar *'eli* stå uforandret der det fantes i den hebraiske teksten, et forhold som Birkeland ikke burde ha unnlatt å peke på (se Dalman, Worte Jesu, s. 43).

Det må innrømmes at ikke alle de argumenter som Dalman anfører for aramaisk som Jesu morsmål og talespråk, er like bindende når de taes hver for seg (Worte Jesu, s. 1 ff). Mot flere av dem kan Birkeland innvende at de bare beviser at aramaisk var de dannede klassers språk, eller det dominerende språk i Jerusalem. Dette gjelder henvisningen til navneformer som φαρισαῖοι, som åpenbart viser tilbake til en aramaisk urform (pĕrišajja), og likn., eller de mange stedsnavn i og omkring Jerusalem, f. eks. Golgata, som er en aramaisk form. Til nød kan han på denne måten kanskje også forklare det faktum at man i synagogene måtte bruke Targumer, aramaiske oversettelser av det G. T.

Men direkte mot Birkelands teori taler *navnene på Jesu disipler*. Naturligvis er flere av disse gammeltestamentlige, altså hebraiske, således Simon, Jakob, Johannes, Judas, Levi og Natanael. Men dette beviser intet om deres eiermenns språk, for at aramaisktalende jøder bruker navn fra det G. T. er en lett forståelig sak. En rekke navn og tilnavn er, mer eller mindre klart, aramaiske, således Matteus, Tomas, Alfeus, Zebedeus, Bartolomeus, Libbeus, Barjonas, Kananaios (se Dalman, Worte Jesu, s. 40 f). Særlig må nevnes Simons tilnavn Kefas = aramaisk Kefa. Det ville vel ha vært noe underlig om Jesus hadde satt et aramaisk tilnavn på ham om deres språk hadde vært hebraisk. Interessant er det at to av apostlene har rent greske navn, Filipp og Andreas. Dette er ikke noe påfallende, for særlig i Galilea var den greske innflytelse sterk. Her lå bl. a. den rent hellenistiske by Tiberias ved Genesaretsjøen. Man antar i nyere tid gjerne at Jesus har forstått gresk, således at han f. eks. har kunnet tale med Pilatus uten tolk, og intet er i veien for den antagelse at han forsto både aramaisk, hebraisk og gresk. Hva Filipp og Andreas angår, så er deres kjennskap til gresk forutsatt Johs. 12, 20 ff, der de formidler kontakten med Jesus for noen «grekere», d. e. gresktalende. Derimot ville det være å gå for langt å anta at gresk var morsmålet til Filipp og Andreas.

Bare en av apostlene har et tilnavn som tydelig peker i retning av hebraisk som hans språklige bakgrunn. Det er forræderen som har tilnavnet Iskariot, som vanligvis avledes av det hebraiske *'iš qĕrijjot* = mannen fra (byen) Keriot (i Sydjudea) (se Dalman, Worte Jesu, s. 41 f). Denne måten å angi en manns hjemsted på er ikke ukjent fra den rabbinske litteraturen (Dalman, s. 40), men

Dalman sier at dersom den hadde vært alminnelig, så kan en ikke forstå hvorfor den ikke er oversatt til gresk og altså gjengitt med ὁ ἀπὸ Καριώθ (jfr. håndskr. D Johs 12, 4; 13, 2. 26; 14, 22 og א 6, 71) på samme måte som det heter «Natanael fra Kana» Johs 21, 2. Når formen Iskariot er blitt beholdt uoversatt, så har dette ifølge Dalman sin forklaring i at den var et (uforstått) hebraisk ord midt inne i en aramaisk kontekst. M. a. o.: denne Birkelands argumenteringsmåte som har vakt slik oppsikt, er allerede brukt av Dalman, men da til støtte for at evangelietradisjonen var aramaisk! Formen Iskariot kan altså ikke bevise noe om hvilket språk som var vanlig i apostelkretsen, eller den viser kanskje til og med at en hebraisk navneform ble følt som et slags språklig fremmedlegeme i den apostoliske tradisjon.

N. A. Dahl mener at Birkelands teori brister på enda et viktig punkt. Dahl holder det for mer sannsynlig at hebraisk kan ha vært folkemål i Judea (utenfor Jerusalem) enn i Galilea. I navnet Iskariot vil han se et lite indisium på at så har vært tilfelle i Judea uten at han dog går med på at hebraisk var enerådende som folkemål der. I Galilea mener Dahl at det er utelukket at hebraisk kan ha vært folkemål. Denne provins ble nemlig først gjort til jødisk land igjen noe før 100 f. Kr., og Dahl mener å kunne si at judaiseringen sikkert ikke førte til at folket der gikk over til hebraisk i dagligtalen. Dahl forutsetter her at Galileas befolkning opprinnelig var hedensk og så gikk over til jødedommen. Denne oppfatning støtter seg på Josefus, Ant. XIII 11, 3, der det fortelles at Aristobul (104—103) erobret en stor del av Iturea, d. e. landet omkring Libanon og sydover mot det jødiske rike, og tvang folket til å bli jøder. Men Josefus' framstilling gjelder kanskje bare det nordlige Galilea,[5]) og for den sydlige delen kan forholdet ha vært noe annerledes. Her har der vel vært iallfall jødiske diasporakolonier, jfr. 2. Makk 5, 23 som forutsetter dette, og se også notisen hos Josefus, Ant. XIII 12, 1, om at Aristobuls bror Alexander Jannæus var blitt oppdradd i Galilea, hvilket må ha skjedd før Aristobuls erobringstog.[6]) Befolkningsforholdene i Galilea er iallfall i denne periode temmelig ugjennomsiktige, og den mulighet må stå åpen at der også her fra gammelt av fantes bofaste jøder. Det ligger også nær å anta at jøder fra Judea slo seg ned i de erobrede områder og koloniserte dem. Er dette riktig, så er den teoretiske mulighet til stede at jødene i Galilea kan ha snakket hebraisk, så stillingen for Birke-

5) Jfr. *G. F. Moore*, Judaism 1932 I, s. 336.
6) Til hele spørsmålet se *E. Schürer*, Geschichte des jüd. Volkes I, s. 275 f, anm. 10; II, s. 11 f.

lands teori behøver ikke i og for seg å være dårligere for Galileas vedkommende enn for Judeas. P. d. a. s. kan det gjøres gjeldende at hebraisken som folkemål ville ha hatt enda vanskeligere for å holde seg i Galilea enn i Judea på grunn av de hedenske, aramaisktalende omgivelser som de jødiske kolonier der levde i.

Som man forstår er det vanskelig å danne seg et pålitelig billede av de språklige og etnografiske forhold i Galilea. Vi har stanset så pass meget ved dette spørsmål, da jo språket i Jesu egen landsdel må ha en særskilt interesse for oss. Konklusjonen blir at selv om muligheten foreligger for at hebraisk som folkemål, ved siden av aramaisk, kan ha forekommet i Galilea, så er dog sannsynligheten for dette mindre enn for Judeas vedkommende.

Men disse sannsynlighetsberegninger er ikke avgjørende for spørsmålet om hvilket språk Jesus og hans disipler faktisk talte, eller hvilket språk som faktisk var det vanlige folkemålet. De holdepunkter vi har, taler for at dette var aramaisk. Forskerne vil derfor også i framtiden måtte arbeide med evangelietradisjonen under den forutsetning at dens grunnspråk var aramaisk. En hel del arbeide har vært gjort av Dalman, Black og andre med å forsøke å tilbakeoversette viktige ord av Jesus til aramaisk. Birkeland kjenner seg sogar nødsaget til å innrømme at dette arbeide har vist at iallfall noen ord og uttrykk i evangelietradisjonen med nødvendighet forutsetter et spesifikt aramaisk opphav (s. 10), og han regner derfor med muligheten av at en del av tradisjonen har passert gjennom et aramaisk medium på sin vei fram til gresk (s. 40). Jeg skal her bare minne om det mest kjente eksempel på sånne ord som *må* være sagt på aramaisk, nemlig Jesu ord til Simon om at han skal hete Peter = aram. Kefa, Mt 16, 18. Ordspillet mellom πέτρα, klippe, og Πέτρος blir først helt klart på aramaisk, der begge deler heter kefa.

Naturligvis kan vi, som Dahl sier, ikke utelukke muligheten av at Jesus ved enkelte leiligheter har talt hebraisk. Etter Birkelands undersøkelse vil forskerne ikke lenger uten videre kunne overse denne mulighet. Men lenger blir det vanskelig å følge Birkeland. Hans undersøkelse har kastet inn nye synsmåter og gitt verdifulle lingvistiske analyser. Men den har også vist seg å bygge på en delvis utilstrekkelig oversikt over og anvendelse av det historiske materiale og på en til dels unøyaktig tolkning av det. Ikke så at jeg vil hevde at alt materiale som her kommer i betraktning er utnyttet og undersøkt enda. Men ny mark har Birkeland ikke villet bryte. Jeg skulle anta at der enda kan gjøres nok av primærundersøkelser til belysning av forholdet mellom hebraisk og ara-

maisk som levende språk i Palestina. En kan f. eks. samle og klassifisere og undersøke de folkelige vendinger, uttrykk og ordspråk som foreligger i den palestinske rabbinske litteratur. En del materiale er samlet av Dalman, Jesus-Jeschua, s. 202 ff, og en mengde ordspråk finnes spredt i Strack—Billerbecks samlinger, se Bd. IV, register. De aramaiske deler av Genesis Rabba har Odeberg gitt ut, The Aramaic portions of Bereshit Rabba 1940. Bare et slikt nybrottsarbeide ville ha vært tilstrekkelig basis for en så pass radikal nyorientering som den Birkeland går inn for.

REALISTISK BIBELTOLKNING — EN PLASERING OG VURDERING*

Av Torbjørn Osnes.

«Realistisk bibelutläggning» ble reist som et krav av A. Fridrichsen i en programartikkel i Svensk Exegetisk Årsbok av 1936. Det er denne mer svenske form for realistisk bibeltolkning vi i denne forelesning ønsker å plasere og vurdere.

Da uttrykket kan forstås på forskjellig vis, vil det være av aller største betydning å søke å bli klar over hva dette slagords representanter legger i uttrykket.

Det er da naturlig først å vende oppmerksomheten mot uttrykket «*realistisk*». Hvorledes er dette uttrykk å forstå i denne sammenheng?

*

Her må det da gjøres klart at det med uttrykket «realistisk» iallfall ikke bevisst tenkes på en realisme i *filosofisk* forstand. Med en realisme i filosofisk forstand menes et syn som forutsetter at det gis en virkelighet utenfor og uavhengig av vår bevissthet, og at denne har real eksistens. Av hvilken karakter denne virkelighet er i de forskjellige tilfeller, avhenger av den grunnkonsepsjon som foreligger.

Realistisk bibeltolkning i denne forstand vil si å tolke Bibelen (N. T.) ut fra et syn som regner med en virkelighet utenfor og uavhengig av vår bevissthet. Alt etter den virkelighetsoppfatning som nå i de forskjellige tilfeller forutsettes, trer det fram forskjellige syn på Bibelen, og tolkningen tar selvsagt karakter herav.

Gjennom fortolkningens historie møter vi eksempler på en realistisk bibeltolkning av denne art.

Ut fra en *idealistisk* grunnkonsepsjon av mer *platonsk* slag vil realistisk bibeltolkning si å tolke Bibelen (N. T.) som reflekterende

* Selvvalgt emne for prøveforelesning for den teologiske doktorgrad, holdt 8. november 1955. Her er forelesningen noe bearbeidet og utvidet.

selve virkeligheten, Guds åpenbaring, Guds ord. Forutsetningen er da at Bibelen (N. T.) inneholder analogier til, avbilder av, henvisninger til, vitnesbyrd om selve virkeligheten. Det er Karl Barth som trer fram som representant for dette syn i nyere tid. Bak står for ham den skarpe, uoverstigelige kløft mellom Gud og skapningen.[1]) Det kan nok tales om en viss utvikling hos Barth, men i selve grunnsynet er det neppe noen endring. Gud og skapningen er for Barth etterhvert kommet hinannen nærmere. Men det betyr bare at avbildene nå lettere kan fikseres.[2]) I sanseverdenen gis det kun analogier til, henvisninger til selve virkeligheten. Virkeligheten selv har vi ikke her. Men analogiene skaper hos dem som dveler ved dem, forventningen om at Bibelen (N. T.) er et åpenbaringsdokument. — En historisk-filologisk eksegese vil derfor ikke kunne gjøre fyldest for N.T.'s egen karakter.[3]) Teksten må leses med forventningen om at den er et åpenbaringsdokument og med en oppmerksomhet og åpenhet som svarer til denne forventning.[4]) Hvor dette gjøres, vil Ånden kunne «kvalifisere» dette menneskelige vitnesbyrd som et åpenbaringsvitnesbyrd.[5]) Eksegetens oppgave blir så å vise hen til selve den virkelighet som i Bibelen (N. T.) finnes avbildet. Hans oppgave blir faktisk den samme som de nytestamentlige forfatteres, nemlig å vitne om Guds åpenbaring.[6])

Vi har i nyere tid også hatt eksempel på en realistisk bibeltolkning ut fra en *idealistisk* grunnkonsepsjon av mer *aristotelisk* slag.

For denne tolkning trer N. T. fram som *det formede stoff*. All interesse vendes her mot den form som preger stoffet, som gjør det til et budskap. Spørsmålet reiser seg: Ut fra hva er dette stoff bestemt? Oppgaven blir i første rekke å trenge inn til stoffets egen bestemthet, til selve grunnlaget for den teologi som møter oss i N. T. Ernst Lohmeyer, som vi finner å kunne betrakte som representant for denne form for tolkning, uttaler om sin metode: «Denn nicht gleichsam Fremdes durch einen gegebenen Tatbestand aufleuchten zu lassen, sondern eben diesen Tatbestand in dem Lichte seiner eigenen Bestimmtheit zu erkennen, ist das methodisch geforderte und begründete Ziel dieser Untersuchungen.»[7]) — Men dernest blir oppgaven å tolke dette stoff vi har i N. T., ut fra denne formbestemmende virkelighet. — Lohmeyers arbeider er stort sett tungt tilgjengelige siden han arbeider nettopp med de grunnleggende spørsmål. Kanskje de kan bli noe lettere tilgjengelige når vi blir oppmerksom på den aristoteliske orientering.[8]) Som eksempel på denne orientering nevner vi følgende uttalelse, som kan sees som karakteristisk for hele hans måte å legge tingene til rette på: «Glaube ist also, aristotelisch gesprochen, die forma substantialis,

die den Stoff prägt. Wie der Stoff ein anderer ist als die Form und dennoch ihre einzige Wirklichkeit, so ist der Glaübige immer ein anderes als der Glaube und dennoch seine einzige Wirklichkeit.»[9])

Hvor en *spiritualistisk* grunnkonsepsjon står i bakgrunnen — hva enten den rår grunnen alene eller trer til ved siden av en annen — vil realistisk bibeltolkning si å tolke Bibelen (N. T.) som et medium gjennom hvilket *Guds Ånd* taler til oss i dag.

Selvsagt har Bibelen (N. T.) sin bokstavelige og historiske mening, og for å komme fram til denne må det et vitenskapelig arbeid til. Men Bibelen (N. T.) har også en åndelig, oppbyggelig, aktuell mening. Og denne mening er det bare gitt Guds Ånd å avdekke — hva enten vi tenker på Guds Ånd forsåvidt han bor i de nytestamentlige skrifter, [10]) forsåvidt han er gitt til innehaverne av det kirkelige læreembede (paven)[11]) eller forsåvidt han er gitt til de enkelte troende.[12])

For å komme fram til den oppbyggelige, aktuelle mening blir det eksegetens oppgave i tro å lytte til Guds Ånd (hvor han er å finne) og så å utlegge Bibelen (N. T.) under Åndens vegledning. Guds Ånd blir altså den egentlige fortolker.

Viljen er å bøye seg for Guds Ånd. Men den fare ligger snublende nær å forveksle Guds Ånd med sin egen ånd, noe kirkehistorien gir mange eksempler på. Vanskene tårner seg opp når den aktuelle betydning blir stående imot den historiske.[13]) Man havner da i rene subjektivismen.[14]) Og dette kan på ingen måte kalles realistisk bibeltolkning. Det karakteristiske for denne innen en spiritualistisk grunnkonsepsjon er å lytte etter Åndens røst, som man da mener å kunne fornemme endog utenom Bibelen.

Hvor vi har å gjøre med en *eksistensialistisk* grunnkonsepsjon — som f. eks. hos Rudolf Bultmann, vil realistisk bibeltolkning si å tolke Bibelen (N. T.) som noe der har med min konkrete eksistens å gjøre — som et aktuelt budskap til det enkelte menneske i dets konkrete eksistens.[15])

Vel er nok N. T. i første rekke en orientering om hin tids menneskers møte med urmenighetens kerygma. Vi får høre hvorledes hin tids mennesker har forstått sin eksistens ut fra møtet med kerygma. Forsåvidt gis det her en vitenskapelig oppgave, nemlig for det første å søke å rekonstruere det urkristne kerygma (her merker vi formkritikeren) og dernest å gjøre seg klart hva det her sies om den menneskelige eksistens (her har vi å gjøre med den såkalte «eksistensiale interpretasjon»).

Men å tro at man hermed skulle være ferdig med tolkningen av N. T., ville for denne retnings representanter bety å glemme

hovedsaken. I og med at det her tales om den menneskelige eksistens, har N. T. noe med eksegeten selv å gjøre. N. T. trer ikke fram bare som en orientering, det kommer til ham som en utfordring og kaller ham til avgjørelse. Det retter spørsmålet til ham om hvorledes han i sin situasjon vil forstå sin egen eksistens (eksistensiell interpretasjon).

Men hvorledes skal så det moderne menneske kunne høre N. T. (det bibelske kerygma) som et aktuelt og konkret ord til seg i sin situasjon. Dets situasjon er nemlig en helt annen enn hin tids menneskers. Og N. T. er på sin side preget av hin tids situasjon, ikledd som det er hin tids mytologiske forestillingssett. Skal det moderne menneske kunne høre N. T. som et aktuelt ord til seg, må det *avmytologiseres* og forkynnes i vår tids umytologiske forestillingssett.[16]) Bultmann velger *den heideggerske eksistensanalyse* til krybbe for det bibelske kerygma. Først slik vil det moderne menneske kunne høre N. T. som talt til ham i hans situasjon. Men en må jo spørre hva det blir igjen av det bibelske kerygma etter denne hårdhendte behandling. Iallfall blir det ikke noe igjen av den store frelseshistoriske kjennsgjerning, som står i sentrum av det bibelske kerygma.

*

Nå ville motsetningen til en realistisk bibeltolkning i denne filosofiske forstand i første rekke være en tolkning av N. T. ut fra et syn som bare regner med virkeligheten slik den oppfattes av bevisstheten (altså en idealistisk tolkning av mer subjektiv karakter). Denne motsetning står nok også i bakgrunnen innenfor flere av de retninger som her er nevnt.[17]) Men den mest iøynefallende motsetning er allikevel en annen. Vi tenker på den historisk-grammatiske eller den historisk-kritiske metode med dens nøytrale, betraktende holdning. Av denne grunn viser det seg også at vi ikke finner uttrykket realistisk bibeltolkning i forbindelse med de retninger som ovenfor er nevnt, selvom det nok saklig kunne forsvares. Det tales heller om «teologisk», «pnevmatisk», «eksistensial» og «eksistensiell» eksegese eller liknende.

Den realistiske bibeltolkning i dens svenske form ligger i en helt annen gate. Riktignok vender også den seg mot en tolkning ut fra et grunnsyn som bare regner med virkeligheten, slik den oppfattes av bevisstheten. Men den vender seg også mot en tolkning av N. T. som regner med en annen virkelighet enn den foreliggende. Den vil i det hele komme forutsetningsløst til N. T. Den vil ta N. T. slik det foreligger i seg selv, søke å trenge inn til den nytesta-

mentlige virkelighet. Men dermed stilles vi overfor en annen realisme enn den filosofiske.

*

Det spørsmål kunne nå reise seg om det er den *bibelske* realisme i mer *biblicistisk* forstand vi hører ut av uttrykket «realistisk». Når man innen «biblicismen» talte om bibelsk realisme, var det et bestemt syn på Bibelens innhold som dermed kom til uttrykk. Man så på Bibelens innhold som et *system* (et levende system) av *sansbare (åndslegemlige) realiteter.*

I en tale som A. Schlatter en gang holdt over Johannes Tobias Becks teologiske arbeid, karakteriserte han Beck — en av de mer kjente og representative biblicister — slik: «Er (Beck) war in tiefem Ernst Realist, so dass er als Generalregel für die ganze theologische Arbeit die Gnome geformt hat: «Das Auge des Weisen sieht, was da ist; aber das Hirn des Eiteln dichtet Hypothesen.»[18])

Og hvorledes det hele legges til rette av biblicismen, kan vi få et inntrykk av gjenom en uttalelse av Beck: «Die geistige Wahrheitserkenntniss muss also, wie die sinnliche, fürs erste ihren Grund haben *in einer realen Welt und ihrer Selbstbezeugung oder Offenbarung* und fürs zweite *muss dieser Selbstbezeugung der realen Welt unsre geistige Thätigkeit gemäss sein, muss ihr treu nachgebildet sein.* Zerlegen wir dies: einmal, wie die sinnliche Welt, muss die geistige reell existiren ohne unser Denken, nicht erst durch unser Denken, nicht nur als Form oder Inhalt unsers Denkens; das Geistige muss so wahrhaft wie das Sinnliche als objectives Sein vorhanden sein, nicht als blosses Bewusstsein oder als blosser menschlicher Gedanke.»[19])

Denne bibelske realisme ble hevdet ikke lite med front mot ortodoksiens teoretisering, mot rasjonalismens redusering og mot pietismens psykologisering av Bibelens innhold.[20])

Realistisk bibeltolkning ville ut herfra si å la Bibelen (N. T.) få tre fram som det system av sansbare realiteter den er, dvs. å *systematisere* og — rett forstått — å *materialisere* Bibelens innhold.[21]) Kanskje kunne det også uttrykkes slik: å tolke Bibelen (N. T.) bokstavelig, da i motsetning til å spiritualisere den. Men det er et spørsmål om en slik bestemmelse er tilfredsstillende. Jfr. her artikkelen: «Biblicismus» i R.G.G., som heller vil bruke karakteristikken «Sensualismus».

Dette betyr ikke at man innen biblicismen overser den mer historisk-grammatiske fortolkning av N. T. Tvertimot tales det meget om grammatisk-historisk-psykologisk-pnevmatisk eksegese.

Det hører nettopp til det karakeristiske for biblicismen å la den Hellige Skrift komme til orde uten hensyn til filosofiske forutsetninger eller kirkelige læremeninger.[22]) Men i uttrykket «realistisk» — slik det er brukt innen biblicismen — ligger ikke dette, bare det ovenfor nevnte.

Det er likhetspunkter mellom biblicismen og den realistiske bibeltolkning. Begge ønsker å la Bibelen (N. T.) selv komme til orde — uten hensyn til filosofiske forutsetninger eller kirkelige læremeninger. Men når det gjelder synet på Bibelen (N. T.), adskiller de seg fra hverandre. Representantene for den realistiske bibeltolkning ser det slik at den historiske skriftforskning har umuliggjort biblicismens syn på Bibelen (N. T.) som et system av sansbare realiteter. Bibelens (N. T.'s) faktiske karakter taler selv imot dette syn.[23]) — Og det blir da også snart klart at biblicismen på dette punkt allikevel har sine forutsetninger — ikke fra Bibelen (N. T.), men mer fra en filosofisk, henholdsvis teosofisk realisme av det slag vi møter i den yngre schwabiske skole i slutten av det 18. årh. og begynnelsen av det 19. årh. med representanter som filosofene F. Chr. Oetinger (†1782), F. W. Schelling († 1854) og B. F. Xaver († 1841).[24])

*

I uttrykket «realistisk» ligger — innen den svenske form — heller tanken om en *vitenskapelig* realisme.[25]) Her dreier det seg om en bestemt metodisk grunnholdning, hvor man har som mål å lære objektet å kjenne slik det foreligger utenfor og uavhengig av vår bevissthet, slik det er i seg selv, i motsetning til å lære objektet å kjenne slik det er oppfattet av vår bevissthet. Det følger av den ovennevnte metodiske grunnholdning at eksegeten må være villig til å glemme seg selv og oppgi sine egne selvsagte forutsetninger, og i stedet undersøke objektet ved hjelp av de midler vitenskapen selv stiller til rådighet. Det er den induktive metode som karakteriserer den realistiske bibeltolkning.

Nå kan den induktive metode være forbundet med positivismen (vi tenker da på positivismen som verdensanskuelse, som har som forutsetning at bare det for erfaringen konkret gitte gis), men den kan også forekomme mer nøytralt. Se f. eks. uttalelsen i R. G. G. 4, s. 1361 (2. Aufl.): «In der Gegenwart kann ein induktiver Realismus sich als gegebene, vom syllogistischen Denken befriende Methode gerade für eine «positive» Theologie empfinden.»

Objektivitet, streng saklighet, ubetinget virkelighetssans fordres der hvor den vitenskapelige realisme rår.

Når uttrykket «realistisk» — tatt i denne mening — anvendes på

bibeltolkningen, tenkes det stort sett på en bibeltolkning som ønsker å la Bibelen (N. T.) få tre fram slik den faktisk foreligger i seg selv (ikke i vår bevissthet). Og hvorledes den faktisk foreligger, det må undersøkes ved hjelp av de midler vitenskapen stiller til rådighet.

En «virkelighetstro» bibeltolkning av dette slag har i løpet av fortolkningens historie trådt fram i forskjellig skikkelse. For nærmere å kunne bestemme den realistiske bibeltolkning (i dens svenske form) er vi derfor også her nødt til å foreta en viss avgrensning.

Med front mot den *allegoriske* fortolkning innen den aleksandrinske skole trådte den antiokenske skole i det 4. århundre fram med kravet om en virkelighetstro (realistisk) bibeltolkning.

I dette krav lå tanken om å la Bibelen (N. T.) få tre fram som den empiriske og historiske virkelighet den er. Det innebar at man avviste en tolkning av N. T. som søkte en virkelighet bakom den foreliggende. Her gjaldt det å komme fram til den likefremme, bokstavelige mening. Av hjelpemidler som ble tatt i bruk, må særlig filologiske hjelpemidler nevnes. Om noen egentlig historisk skriftforskning kan vi ennå ikke tale. — Den fortolkning som hermed trådte fram, karakteriseres med uttrykk som: edruelig, enkel, klar, konsis, kjølig, rasjonalistisk, historisk blikk, kritisk sans, eksakt, empirisk.

Vi kan ikke tale om noe seierstog for denne form for realistisk bibeltolkning, iallfall ikke ennå. Den allegoriske bibeltolkning innehadde førerskapet i middelalderen. Dog kan det også innen denne tid nevnes ypperlige representanter for den realistiske bibeltolkning (i den ovennevnte form), som f. eks. Nicolaus av Lyra († 1341). Men imot slutten av middelalderen trer den realistiske bibeltolkning i den ovennevnte form sterkt fram hos humanistene og til dels også hos reformatorene. Også nå er det filologien, i særlig grad da grammatikken, som blir holdt fram som det viktigste vitenskapelige hjelpemiddel.

Innen pietismen kommer et nytt hjelpemiddel på tale. Skriften blir nå sett på som uttrykk for de bibelske forfatteres fromhetsliv. Oppgaven blir også å søke å leve seg inn i forfatternes tanker og følelser. Til dette krevdes en viss psykologisk innsikt. Vi kan her tale om en historisk-grammatisk-psykologisk metode. Det ypperste vi har av fortolkning til N. T. fra denne tid, er J. A. Bengels «Gnomon Novi Testamenti».

Den første epoke innen den realistiske bibeltolkning av det vitenskapelige slag kan altså karakteriseres ved en historisk-grammatisk-psykologisk metode, som ikke er av særlig kritisk art. Den holdt

seg til den foreliggende virkelighet og søkte positivt å legge denne fram.

Den realistiske bibeltolkning vi ovenfor har søkt å framstille, kan vi vel si går inn under den realistiske bibeltolkning (i dens svenske form), men den dekker den på ingen måte.

En annen form for realistisk bibeltolkning av det mer vitenskapelige slag vokste fram i det 18. og 19. århundre med den historiske skriftforskning. Med front mot en *dogmatisk* betraktning av N. T. blev det nå reist krav om et virkelighetsstro syn på N. T., og det vil i dette tilfelle si: et *historisk* syn på N. T.

De innebar at de nytestamentlige skrifter blev sett på som historiske dokumenter og studert som sådanne. De var innledningen til et fantastisk oppsving innen den nytestamentlige isagogikk. Det gjaldt å bringe disse dokumenter på plass i historien (jfr. her Lyder Brun, Det Nye Testamente i lys av historisk forskning.)[26])

Men dette innebar enn videre en *kritisk* undersøkelse av disse skrifters verdi som kilder for en historisk framstilling av Jesu liv og forkynnelse, av Paulus's teologi og av hele urkristendommens historie — en undersøkelse som blev utført med de midler som den historiske skriftforskning tilrettela. Målet var å nå fram til et sant (virkelighetstro) bilde av *den historiske virkelighet i N. T.*

Man mente seg å gå forutsetningsløst fram her. Og visst hadde man løst seg fra den dogmatiske betraktning av N. T. Men det viste seg snart at man var bundet av forutsetninger som for denne tid syntes selvsagte. Vi kan f. eks. tenke på den mekaniske naturoppfatning (som ser på tilværet som et sluttet hele, en sluttet kjede hvor det overalt kan påvises årsak — virkning), en oppfatning som ikke gir plass for noen guddommelig inngripen (under),[27]) eller vi kan tenke på det hegeliansk pregede historiesyn vi finner hos F. Chr. Baur, som ser på historien som en dialektisk prosess som skrider fram gjennom tese — antitese — syntese.[28]) Ut herfra blev det øvet kritikk mot kildene. Også når det gjelder framstillingen av den historiske Jesus, stod tidens herskende filosofi i bakgrunnen (hva enten bildet var tegnet ut fra et rasjonalistisk eller idealisteisk grunnsyn).

Fra 1890-årene fikk den realistiske bibeltolkning en noe annen karakter.[29]) Det blev nemlig en forskyvning innen den nytestamentlige forskning. N. T. sees fremdeles på som et historisk dokument, men nå heller som kilde til Jesu religion, til urkristendommen. Dermed løses N. T. (urkristendommen) ut av dens dogmatiske isolering og stilles inn i religionshistorien. Realistisk bibeltolkning vil her si å tolke Bibelen (N. T.) som *religion*. Hermed kom den

religionshistoriske skole i konflikt med den liberale teologi, som fullstendig hadde utarmet bildet både av Jesus og urkristendommen. Det som nemlig for den liberale teologi syntes fremmed og derfor blev skjøvet i bakgrunnen som tidshistoriske forestillinger, kom nå mer i sentrum.

Men idet N. T. blev studert i lys av religionshistorien (den omgivende religiøse verden), trådte det fram likheter i språk, terminologi og forestillinger. De bibelske forestillinger blev betraktet som ledd i en lang utviklingsrekke, som ofte kan belyses ved paralleller og analogier fra religionshistorien. N. T. (urkristendommen) kom derved til å bli sett på som ledd i den store religionssynkretisme.

Også her mente man seg nok å gå forutsetningsløst til undersøkelsen, men også her viste det seg at man allikevel hadde visse forutsetninger som man delte med tidens herskende filosofi. Ganske særlig tenker vi på det historiesyn som ser på historien under evolusjonens synspunkt.[30]) Ut fra et slikt syn kan kristendommen ikke betraktes isolert som den absolutte, endegyldige religion. Den kan bare sees på som et ledd i utviklingen, om enn som et høydepunkt i den.

Det var altså en stor misforståelse når man i denne periode mente man gikk *forutsetningsløst* til sin tolkning av Bibelen (N. T.). Viljen var der. Og visst hadde man løst seg fra de dogmatiske forutsetninger. Men man hadde fullstendig glemt de forutsetninger man delte med sin samtid. De blev sett på som selvsagte. Slik gikk det til at vi fikk en moderniserende tolkning av N. T.

Det er som en reaksjon mot denne slags *moderniserende* tolkning av N. T. den realistiske bibeltolkning (i dens svenske form) i første rekke trer fram.[31]) Den har ikke til hensikt å modernisere N. T. Nei, Olof Linton sier i stedet: «Det gäller — som Fridrichsen ofta uttryckt saken — att krypa ur sitt eget skinn för att bli istånd att med oförvillade ögon se den nytestamentlige verklighet i dess konkreta rikedom. Detta var den «realistiska» bibeltolkningens program.»[32])

I kravet om realistisk bibeltolkning ligger her dette at man ikke skal gå til teksten med forutsetninger som er fremmede for N. T.[33]) Man skal i stedet *ta teksten (N. T.) slik den er og tolke den ut fra dens egne forutsetninger, «i dess eget anspråk och dess egen anda.»*[34]) Her må alle de hjelpemidler som vitenskapen stiller til rådighet, tas i bruk. Vi tenker både på filologi, historie og psykologi. Men samtidig må viljen være der til å lytte til hjerteslaget i N. T. (urkristendommen).

Det er ikke minst *nyorienteringen innen den religionshistoriske forskning* som har skapt den realistiske bibeltolkning i dens svenske form.[35]) Denne nyorientering har ledet til langt strengere krav på forskeren i retning av å ta på alvor den religion man studerer, å trenge inn til den enkelte religions egenart og indre sammenheng. Da N. T. sees på vesentlig som et religiøst dokument (som kilde til Jesu religion og urkristendommen), blir oppgaven å søke å trenge inn til urkristendommens egenart og indre sammenheng. Oppgaven blir å *reprodusere* den urkristne tro i hele dens fylde (massivitet) og egenart.[36]) Bare den som har lært å lytte til hjerteslaget i urkristendommen, kan rett tolke N. T.

Et sitat fra en artikkel av Nygren gir uttrykk for den realistiske bibeltolknings verdsettelse av den religionshistoriske skole: «Om bibelforskningen i närvarande generasjon har fått ett mer sentralt och positivt grepp om evangeliets «innebörd», så har detta till stor del skett med hjälp av det materiale som den religionshistoriska skole skaffat fram.»[37]) Det er av overordentlig stor betydning til bedømmelse av den realistiske bibeltolkning å merke seg dens religionshistoriske orientering.

En følge av den realistiske bibeltolkning er at ting som tidligere var skjøvet i bakgrunnen som tidshistoriske forestillinger, nå blev dradd fram og stilt i sentrum. Det er som vi kan tale om en hel nyoppdagelse av den nytestamentlige virkelighet. Under, messiastro, kirke og sakrament, himmel og helvede får en ganske annen plass nå. Målet er i det hele å la den urkristne tro med dens eskatologiske forventning, dens undertro og supranaturale verdenssyn igjen få tre fram.[38])

*

Med indignasjon vender den realistiske bibeltolkning seg både mot den liberale teologis modernisering, biblicismens systematisering og materialisering, mot ortodoksiens teoretisering og mot fundamentalismens absolutering og guddommeliggjørelse av den bibelske virkelighet. Den sikter ganske enkelt på å reprodusere den nytestamentlige virkelighet i dens egenart.

Det ville være urett å tro at vi hermed skulle være ferdig med plaseringen av den realistiske bibeltolkning (i dens svenske form). Det er nødvendig med en avgrensning også overfor nytestamentlige forskere som på tross av at de også kan sies å representere den vitenskapelige realisme og ha den samme metodiske grunnholdning, dog er annerledes orientert. De vil også hente fortolkningskanon til forståelse av N. T. *ut fra N. T. selv,* men orienteringen blir en

noe annen enn innen svensk eksegetisk forskning, da N. T. trer fram for dem ikke som et i første rekke religiøst dokument, men som et *kristelig* dokument.

Vi kan f. eks. tenke på dem som kommer fra den *formkritiske* skole. Her nevnes som eksempel C. H. Dodd.[39]) Når han ut fra ovennevnte grunnholdning nærmer seg N. T., er det ikke egentlig den urkristne tro han i første rekke møter, det er en teologi, lære (forkynnelse), det er en tolkning av det opprinnelige apostoliske kerygma. Realistisk bibeltolkning vil si å tolke N. T. som en utfoldelse av det urkristne kerygma. Men da blir det overordentlig viktig å lære det urkristne kerygma å kjenne, det som i N. T. stadig er holdt for øye. En hovedoppgave for formhistorikeren (som ekseget) blir å *rekonstruere* det opprinnelige apostoliske kerygma, som her i N. T. har gjennomgått en formningsprosess. Det trer her fram en klar og avgjort skilnad fra den realistiske bibeltolkning i dens svenske form. For den gjaldt det å reprodusere hele den nytestamentlige virkelighet i dens egenart. Her hos Dodd blir den egentlige oppgave å søke å rekonstruere den apostoliske forkynnelse.

Andre — som Ethelbert Stauffer — er mer *tidshistorisk* orientert. For ham er N. T. en forkynnelse om noe som er hendt. Realistisk bibeltolkning vil i dette tilfelle si å tolke N. T. som en forkynnelse av noe som er skjedd. Det blir derfor her om å gjøre for eksegeten å få klarhet om hva som er skjedd. Og når det så blir spørsmål om hva som er skjedd, er det viktig å merke seg at eksegeten går til *N. T.* og spør.[40]) Hans oppgave blir å trenge inn til det *Factum nudum* som N. T. forkynner, inn til «Christus-ereignis», og så tolke N. T. ut herfra. Hva det tenkes på med dette nakne faktum, vil gå fram av følgende sitat fra Stauffer: «Dann aber hat er mit uns die entscheidende Wort geredet durch die Menschwerdung, Erdenwirksamkeit, Passion und Auferstehung Christi.» Stauffer taler i denne forbindelse om «dies realgeschichtliche Verbum Dei».

Det kan være av interesse å merke seg forskjellen fra de tidligere nevnte former for realistisk bibeltolkning. Ut fra den mer religionshistoriske orientering innen den svenske form søker man å lytte etter *hjerteslaget* i urkristendommen (dette er av mer religiøs karakter). De formhistorisk orienterte søker tilbake til *det opprinnelige apostoliske kerygma*. Og her — ut fra en mer tidshistorisk orientering — søker man å trenge inn til det *factum nudum*, det Guds Ord som forkynnes, til forkynnelsens innhold.

Men vi har også dem som er mer *religionsfilosofisk* orientert, og som spør etter det vesentlige, det spesifikt kristelige. Og det viktige er at de *ut fra N. T. selv* vil hente målestokken for hva der er den

urkristelige forkynnelses kjerne, sentrum, hva der er det spesifikt kristelige ved den nytestamentlige åpenbaring.[41]) Som hovedrepresentant her nevner vi Oscar Cullmann. Han ønsker å finne det sentrum hvorfra det øvrige er bestemt. Den nytestamentlige åpenbarings sentrum er for ham: «die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung.» Dette er det karakteristiske for urkristendommen og det i dobbelt mening:

«*Erstens* ist das Heil gebunden an ein fortlaufendes, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft umfassendes Zeitgeschehen. Hier ist der streng geradlinig lineare Zeitbegriff des Neuen Testaments gegenüber dem griechischen zyklischen und gegenüber aller Metaphysik, wo das Heil immer im «Jenseits» verfügbar ist, abzugrenzen und zu zeigen, wie Offenbarung und Heil nach urchristlichen Anschauung wirklich in der fortlaufenden Zeit in zusammenhängender Weise «geschehen».

Zweitens ist für diese heilsgeschichtliche Zeitbewertung charakteristisch die Bezogenheit aller Punkte dieser Heilslinie auf die eine *geschichtliche Tatsache* der Mitte, die gerade in ihrer banalen Einmaligkeit heilsentscheidend ist: Tod und Auferstehung Jesu Christi.» [42])

Stiller vi denne form for realistisk bibeltolkning overfor den svenske form, finner vi mange likheter. Men de skiller seg på et avgjørende punkt. For den realistiske bibeltolkning i dens svenske form er sentrum i N. T.: troen på, bekjennelsen av Jesus som Herre. For Cullmann er sentrum innen N. T. den ene frelsesavgjørende kjennsgjerning: Jesu Kristi død og oppstandelse.

Hermed mener vi å ha plasert den realistiske bibeltolkning (i dens svenske form) innen den nytestamentlige fortolknings historie. Det kan selvsagt diskuteres om materialet som her er dradd fram, er tilstrekkelig til rett å plasere denne realistiske bibeltolkning. Vi har tatt med det som vi fant i vesentlig grad tjente til å belyse den. Og vi har funnet at den religionshistoriske orientering er noe av det mest karakteristiske ved den.

Men nå reiser spørsmålet seg om hvorledes den skal vurderes.

En vurdering.

Det første vi ønsker å betone, er at det kjennes velgjørende og befriende å komme til den realistiske bibeltolkning midt i en tid da N. T. er blitt ombøyet og spiritualisert etter fortolkernes egne selvsagte (moderne) forutsetninger (det være seg åndshistoriske,

konfesjonelle eller særteologiske forutsetninger). Den gjør seg da møye med, gir seg tid til å spørre hva som står i N. T., og den utøver en samvittighetsfull iver etter å lære N. T. å kjenne ut fra N. T. selv. Ja, den krever til og med at forskeren skal krype ut av sitt eget skinn (sine selvsagte forutsetninger) for derved bedre å kunne oppdage og så framstille hele den nytestamentlige virkelighet i dens egenart. Om derved *anstøtet* for det moderne menneske kommer til å tre fram, så lar man bare anstøtet stå.[43]) For det hører med til det karakteristiske ved N. T. Og vi kan ikke annet enn innrømme at kristendommens egenart innen den realistiske bibeltolkning er kommet ganske klart til uttrykk.

Vi vil hevde at det må være et vitenskapelig krav til den nytestamentlige forsker at han lar den nytestamentlige virkelighet få tre fram i dens egenart før han går videre i sitt arbeid. Han må gjøre seg møye med å komme til et resultat om hva den urkristne menighet trodde, om hva der var realiteter for den.

Den realistiske bibeltolkning må honoreres for dens vilje til forutsetningsløshet, saklighet, objektivitet og samvittighetsfullhet i å reprodusere den nytestamentlige virkelighet.

Men vi kan ikke stanse her. Vi skal ikke studere den realistiske bibeltolkning lenge før vi merker hvor *problemløs* den er. Den har veket unna alle vansker. Den gir seg bare av med å reprodusere det for N. T. vesentlige. Andre spørsmål rager den ikke.

Vel kan nok eksegesen — ut fra en mer religionshistorisk orientering — rent vitenskapelig sies å ha som kardinaloppgave dette å framstille det for N. T. vesentlige,[44]) og noen vil kanskje også — hva der kan ha noe for seg — begrense den nytestamentlige eksegeses oppgave til dette.

Men derfor behøver man ikke være blinde for de problemer som reiser seg. For det må innrømmes at spørsmål kan og bør reises ved den realistiske bibeltolkning.

*

For det første når det gjelder *den immanente betraktningsmåte.*[45])
Det må nemlig være klart at den realistiske bibeltolkning karakteriseres av en slik immanent betraktningsmåte. Den holder seg til det for erfaringen gitte, i dette tilfelle til det for erfaringen gitte N. T. Og dette studeres så med de midler som vitenskapen har lagt til rette. Her nyttes historisk, filologisk, ja, også psykologisk metode. Her tales om «att vinna själsgemenskap med dem (det tenkes på de nytestamentlige forfattere), strängt vetenskapligt metodiskt och på samma gång intensivt medkännande, medupp-

levande, medtänkande.»[46]) Det hele gjøres for å komme i kontakt med deres tro, med den nytestamentlige virkelighet, så det blir mulig å framstille den. Men er det noe problem her? Er ikke dette den selvsagte framgangsmåte rent vitenskapelig?

Her skal vi merke oss at de nytestamentlige forfattere selv taler om en hemmelighet som de har fått åpenbaret ved Guds Ånd (jfr. til dette og det følgende 1 Kor 2, 10 ff. og Ef 3, 2 ff.). Det er denne hemmelighet de nå gjennom forkynnelsen og gjennom sine skrifter har fått å kunngjøre. Men like fullt er det klart at denne hemmelighet ikke er tilgjengelig for det naturlige menneske. For å kunne fatte den må leserne ha Guds Ånd.

Det vil altså si at den immanente betraktningsmåte ikke rekker til når det gjelder forståelsen av N. T. Langt på veg vil den kunne utføre et verdifullt arbeid når det gjelder utleggelsen av N. T., slik det trer fram for erfaringen. Og den vil kunne framstille det nytestamentlige vitnesbyrd. Men den vil komme til å se det hele utenfra. Den kan ikke se det som disse har sett som her i N. T. vitner. Den vil ikke kunne fatte det sentrale i N. T. bare med disse midler, og den vil ha tendens til å nekte det. — Det er nemlig et spørsmål om *nøytralitet* overhodet er mulig selvom en kan krype ut av sine moderne forutsetninger. Ut fra et nytestamentlig syn er et menneske (da også forskeren) enten «kjødelig» eller «åndelig», og det vil innvirke på tolkningen når det gjelder de ting som har med Gud å gjøre.

En forutsetning for eksegesen må jo være at eksegeten virkelig forstår Skriften. Det gjør han ikke av seg selv. «Da åpnet han deres forstand (nous), så de kunne forstå Skriftene» (Luk. 24, 45). «Vi har fått den Ånd som er fra Gud forat vi skal kjenne det som er gitt oss av Gud» (1 Kor 2, 12). Og muligheten for å kunne forstå Skriften er i så henseende gitt i og med den store eskatologiske gave: Ånden. — Ut herfra må vi hevde at det er *pnevmatikeren* (og det vil her si den virkelig åndelige, som ikke bare har Ånden, men som også i hele sin eksistens lar seg bestemme av Ånden) som i full mening kan forstå Skriften (N. T.).

For ham åpenbarer Ånden det som står skrevet. Det får ikke en ny og annen mening slik som innen den spiritualistiske grunnkonsepsjon. Men Ånden gjør nettopp det skrevne til en virkelighet for ham. Bare den som ved Ånden har lært denne virkelighet å kjenne, kan i full mening tolke N. T.

Ganske særlig vil det komme til uttrykk i forkynnelsen. Fortolkningen vil her få noe av vitnesbyrdets karakter. Men også i selve det vitenskapelige arbeid vil det merkes. Her er en som personlig

kjenner den virkelighet det er tale om, han har ikke bare sett den utenfra. Og her er en som for alle detaljer ikke glemmer hovedsaken i N. T.

Vi mener med dette å ha gitt uttrykk for en grunnleggende tanke i N. T. Og det er for oss ufattelig at den realistiske bibeltolknings representanter kan gå så lett over denne sak. For ikke å være urettferdig må vi innrømme at A. Fridrichsen i «En Bok om Bibeln» kommer inn på Åndens oppgave.[47]) Han ser Åndens oppgave vesentlig som den «att göra människoordet i bibeln till Guds absoluta ord til oss. Och det gör han icke gjenom att trolla bort människoordets mänsklighet, utan genom att låta Kristusverkligheten framträda såsom en levande realitet i och genom Skriftordet.» Men om den «åndelige» som skrift-fortolker sies det lite innen den realistiske bibeltolkning. Den vil holde seg til den vitenskapelige oppgave, og dermed mener den det er satt visse grenser.[48]) Men hertil må det sies at det krav til eksegeten som her stilles, ganske enkelt følger av objektets karakter.

Vi kan ikke ta opp til drøftelse hele denne sak. Vi peker bare på problemet som knapt er reist.

Dette problem har innen fortolkningens historie vært følt, også i nyere tid. Det var vel nettopp dette problem som foranlediget kravet om en «pnevmatisk eksegese» hos Girgensohn.[49]) Derfor er det desto mer underlig at den realistiske bibeltolkning har kunnet springe så lett over det.

*

En annen betenkelighet ved den realistiske bibeltolkning (i dens svenske form) er dens *nøytralitet når det gjelder sannhetsspørsmålet.* Den bekymrer seg overhodet ikke om det.

Nå er vel dette kanskje en anklage i drøyeste laget. For det må jo innrømmes at den bryr seg om *det som er sannhet for N. T. selv* (for de nytestamentlige forfattere, for urmenigheten). Det er nettopp det karakteristiske for den realistiske bibeltolkning. Den vil reprodusere det som er sannhet for N. T.'s forfattere.

Men det er et spørsmål som uvilkårlig melder seg, og da ikke minst for eksegeten: *Det som er sannhet for N. T., skal det være sannhet også for oss?*[50]) Her kunne vi jo henvise til kanon-tanken. Det som er sannhet for kirken, er også sannhet for kirkens lemmer.[51]) Men her vil vi ikke gå denne veg. Vi vil heller søke å gå direkte til N. T. selv for å bli klar over hvorledes det trer fram, om det selv gjør krav på å være sannheten i enestående forstand, den sannhet som alle har å bøye seg for.

Når den realistiske bibeltolkning (i dens svenske form) har kunnet forholde seg så pass nnøytralt til dette spørsmål som den gjør, tør løsningen søkes i dens religionshistoriske utgangspunkt. For en religionshistoriker gis det i grunnen ingen annen oppgave enn den å søke å framstille den urkristne tro i dens egenart som han framstiller andre religioner i deres egenart. I programartikkelen for den realistiske bibeltolkning sees da også N. T. på mer som et *religiøst* dokument. Sannhetsspørsmålet kommer overhodet ikke på tale. Men det er jo ganske eiendommelig at sannhetsspørsmålet, som for N. T. selv sees så viktig, av eksegeten overhodet ikke skal føles.

Det må være en feil ved den ensidig religionshistoriske orientering. Det går ikke an bare å se på N. T. som et *religiøst* dokument. Det er i første rekke et *kristelig* dokument.[52]) Denne erkjennelse er innen den nytestamentlige forskning igjen fornyet gjennom dn formhistoriske retning. Nå ser man på N. T. som en menighetens (dens teologers, forkynneres) tolkning av det apostoliske kerygma om Kristushendingen (for å bruke et mer moderne uttrykk). Eller vi for vår del ønsker heller å uttrykke det slik at vi i N. T. møter en forkynnelse av Guds avgjørende ord (eller: handling) til menneskehetens frelse.

Men dermed reiser straks dette spørsmål seg:

Har apostlene rett når de forkynner disse hendelser («the historical episode of the coming of Jesus Christ, His death and resurrection») som — for å sitere Dodd — «unique and final events.[53]) Eller (for å holde oss til Stauffers måte å si det på): Har Gud virkelig — som N. T. sier — talt sitt avgjørende ord i Kristus, hans inkarnasjon, jordiske virksomhet, lidelse og oppstandelse? — Eller — og her stiller vi spørsmålet ut fra Cullmann —: Er denne ene frelseshistoriske kjennsgjerning (Kristi død og oppstandelse) frelsesavgjørende — som N. T. sier?

Spørsmålet er ikke det samme som i den historisk-kritiske metodes tid, da man søkte etter den historiske sannhet i N. T. Programmet var da: Back to the facts.[54]) Nå går det nok heller ikke an helt å overse hva der egentlig er skjedd. Det må jo være av interesse å kunne fastslå som historiske de hendelser det ovenfor har vært tale om. Og det må sies å være en svakhet ved den realistiske bibeltolkning at den også på dette punkt er likegyldig. — Men foranlediget av det nye syn på evangeliene mer som trosvitnesbyrd, skrevet av tro for å virke tro, blir allikevel det avgjørende spørsmål nå om disse *vitnesbyrd* er sanne,[55]) om Gud virkelig har talt sitt avgjørende ord i Kristus — slik vitnene sier? Ikke bare om det er sant for dem som her taler, men om vi skal bøye oss inn under

dette vitnesbyrd og tro at det er sant for oss.[56]) Her blir den enkelte nødt til å ta stilling. Ingen nytestamentlig fortolker kan løpe fra dette spørsmål og stille seg nøytralt.

Her vil vi slutte oss til E. Stauffer som uttaler:

«Wenn der Neutestamentler durch alle Testimonien, Schichten und Medien hindurch bis zu dem *Factum nudum* durchgestossen ist, von dem das Evangelium spricht, dann tritt regelmässig ein Ereignis ganz eigener Art ein: Er wird in die Entscheidung gezwungen: Ja oder Nein, Ja mit Joannes, oder Nein mit Kaiphas. Dies Ereignis ist das Wahrzeichen und Kriterium dafür, dass wir bis zu dem Urfaktum durchgestossen sind. In dem Augenblick, da dies Ereignis eintritt, hat der Neutestamentler sein Ziel erreicht — und im gleichen Augenblick seinen Dienst getan.»[57])

Konklusjonen når det gjelder den realistiske bibeltolkning skulle da gi seg av seg selv.

*

For det tredje nevner jeg den realistiske bibeltolknings *fullstendige flukt fra nåtiden, den moderne tid.* Den krever av eksegeten at han skal krype ut av sitt eget skinn (sine moderne åndshistoriske forutsetninger) for bedre å kunne se den nytestamentlige virkelighet. Nygren krever: «Det är icke N. T. som skall avmytologiseras, utan vår moderna kristendomssyn, vilken gör att det kristna budskapet falskeligen ter sig mytologiskt.»[58]) Og Fridrichsen finner det påkrevd å reise spørsmålet: «Får den radikala omvälvning av den vanliga verklighetssynen, som bibeln representerar, komma till orda på et sådant sätt att den «teologiskt opreparerade» känner grunden vackla under sina fötter och börjar söka en fast punkt där hon kan stå?»[59])

For den realistiske bibeltolkning er det derfor om å gjøre å framstille den nytestamentlige virkelighet i dens fylde og egenart — ikke ombøyet etter den moderne tids forutsetninger. Og den ser det slik at nettopp denne virkelighet er virkelighetsomskapende.[60]) «Om det förflutna framträder såsom äkta liv, kan den homiletiske meditationen lättare finna den fruktbara förbindelsen mellan historisk urkund och aktuell existens.»[61])

Dette er en verdifull tendens. Vi har nok av eksempler på at N. T. er blitt ombøyet ut fra moderne tids åndshistoriske forutsetninger. Her er det naturlig ganske spesielt å nevne Bultmann, hvis program faktisk har vært å avmytologisere N. T. (det bibelske kerygma) og å ikle det den heideggerske eksistensanalyse forat det skulle bli forståelig for det moderne menneske.

Forsåvidt som den realistiske bibeltolkning vender seg mot en slik modernisering av N. T., må vi berømme den. Men så verdifull denne tendens enn er, må vi dog i sannhetens navn hevde at N. T. dog skal *utlegges for mennesker som lever i dag.*[62]) Utleggelsen skal ikke bare være en reprodusering. Som N. T. kom som et budskap inn i hin tid, skal det nå komme som et budskap inn i vår tid.

N. T. er et budskap om hva Gud har gjort til vår frelse en gang for alle i Kristus. Det er et budskap om dette *til hin tid.* Og vi merker den tid (den historiske orientering) gjennom de forskjellige skrifter. Vi ser hvorledes de forskjellige skrifter bærer forskjellig preg alt etter det miljø (den menighet) de er tenkt til — ikledd som de er forskjellig terminologisk drakt.

Men N. T. er et budskap om et verk Gud har gjort for alle, og *det forutsettes i N. T. at det skal bli forkynt for alle og kjent av alle.* I forkynnelsen har vi N. T.'s fortsettelse.

Her kommer oppgaven inn — en oppgave som den realistiske bibeltolkning ikke i tilstrekkelig grad har sett og vært engasjert av.[63])

Spørsmålet reiser seg nemlig: Hvorledes skal dette budskap forkynnes i dag?

Vi kan ikke her ta dette spørsmål opp i sin bredde. Men det kan være av betydning å ta fram noen eksempler fra nyeste tid innen fortolkningens historie for å bli klar over hvorledes man søker å løse denne oppgave.

C. H. Dodd vil hevde at en *nytolkning* av det apostoliske kerygma («a reinterpretation of the Gospel») er nødvendig for at det skal stå klart for tilhøreren av i dag hva det hele dreier seg om. Og her mener Dodd at N. T. har gått foran og vist vegen. «Paul and others succeeded in reinterpreting it to their contemporaries in terms which made its essential relevance and truth clear too their minds. It is this process of reinterpretation that we have been studying. Some similar process is clearly demanded of the preachers of the Gospel in our time.»[64]) «The discipline of confronting the Gospel of primitive Christianity, in those forms of statement which are least congenial to the modern mind, compels us to re-think, not only the Gospel, but our own prepossesions.»[65]) Studiet av N. T. skal — etter Dodd — vise oss «the many-sided wisdom which was contained in the apostolic Preaching» og dermed «make us free to declare it in contemporary terms to our own age».[66])

Vi må her innrømme at vi ikke helt kan godta Dodds løsning. Hos ham dreier det seg i N. T. om en tolkning av den opprinnelige apostoliske forkynnelse. Vi finner å måtte legge det annerledes til

rette. Det er *Guds store gjerning i Kristus* til vår frelse de nytestamentlige forfattere forkynner (eller utlegger) for hin tids mennesker. Og det er en utleggelse, grunnet på innsikt i Guds frelsesråd.

Oppgaven for nåtidens forkynnere blir derfor ikke en nytolkning av det apostoliske kerygma, den kan lett bli en omtolkning. Oppgaven blir heller å forkynne (legge ut) Guds store gjerning for vår tids mennesker *i vår tids språk.*

For *J. Schniewind* får denne forkynnelse karakteren av en *oversettelse* av N. T. Målet er at mennesket av i dag skal bli truffet av budskapet. Han sier bl. a.:[67]) «Sein Anliegen der Entmythologisierung teilt Bultmann mit jedem rechten Prediger. Es gilt für jede Predigt, dass die Sprache des Neuen Testaments in die unsere, damit seine Denkformen, seine Bilder in unsere Denkweise, unsere Bildhaftigkeit umzusetzen sind.» Oppgaven blir stadig: «Das Wort der Bibel in die jeweilige Situation hinein so zu sagen, dass es vernommen und verstanden werden möchte.» «Der Anstoss darf nie, darin hat Bultmann ganz recht, in der uns unfassbaren Gedankenwelt liegen, er liegt vielmehr in die Offenbarung selbst.» «Die von Bultmann an uns gerichtete Frage bleibt bestehen als die Aufgabe, biblische Anschauung und Sprache in die unsre zu übersetzen.»

For *E. Stauffer* er det om å gjøre at forkynnelsens innhold: Guds store gjerning i Kristus, får tre fram. Forkynnelsens *form* kan da bli mer relativ. «Mit welchen Worten ist von jenem Factum nudum zu reden? Wo wirklich das Factum nudum der Inhalt der Verkündigung bildet, da wird die Form der Verkündigung relativ, da wird das Wort der Verkündigung frei, so frei, dass manchem schwindelig werden mag, frei vom Traditionalismus, vom Allegorismus, vom Jargon, ganz sachlich, ganz wahrhaftig, ganz zeitnah. Und das meine ich, ist das «Anliegen», das uns Theologen alle eint, alle ohne Ausnahme.»[68])

Dette er den oppgave vi står overfor i dag, en oppgave som heller ikke den nytestamentlige disiplin kan unndra seg.

Det Nye Testamente er ikke utlagt før dets budskap er nådd fram til dem som lever i dag. Målet må være at hvert menneske på sitt eget språk skal få høre det nytestamentlige budskap om Guds store gjerning i Kristus. Vi er i pakt med apostlene selv når vi har dette mål for øye.

Selvsagt kan ikke alt dette gå inn under den nytestamentlige disiplin. Det er hele teologiens oppgave. Men den nytestamentlige ekseget har fått seg tildelt et bestemt arbeid å utføre innen denne store oppgave. Man har sett det som praktisk med en arbeidsfordeling.

Skal målet nåes, må både oversetteren, eksegeten, systematikeren, homiletikeren og forkynneren gå inn i samarbeid. Så altfor mye har vi arbeidet i hver vår bås. Oppgaven skulle binde oss sammen. Men i dette samarbeid vil alltid eksegeten måtte ha et avgjørende ord. Han skal sørge for at budskapet om Guds store gjerning i Kristus ikke tapes av syne.

ANMERKNINGER

1) *Barth, K.*, Der Römerbrief s. XIII. 8. Abdr. Zürich 1947.

2) *Wingren, G.*, Gott und Mensch bei Karl Barth. (StTh 1948 s. 27 og 36.)

3) *Barth, K.*, Der Römerbrief s. Xf.

4) *Lerle, E.*, Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese, s. 35 f. Se spesielt anm. 84 på s. 35. Frankf. am Main 1951.

5) *Aalen, L.*, Karl Barths skriftsyn (se TTK 1940, s. 86). Når Aalen karakteriserer Barths skriftsyn som spiritualistisk, er vel det en oppfatning som kan diskuteres. Det spørres om ikke påvirkningen fra den platonske idealisme er sterkere enn Aalen gir uttrykk for. Aalen taler heller om en gnostisk-rasjonalistisk idealisme (s. 82).

6) *Barth, K.*, Der Römerbrief s. XI, jfr. også s. XIII.

7) *Lohmeyer, E.*, Grundlagen paulinischer Theologie, s. 4. (Bhist Th Nr. 1). Tüb. 1929.

8) Merk en noe annen orientering hos: *Esking, Erik*, Glaube und Geschichte in der theologischen Exegese Ernst Lohmeyers. (Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neutestamentlichen Interpretation). Conjectanea Neotestamentica. Uppsala 1951. Esking mener at bakgrunnen for Lohmeyer er å søke i den tyske idealisme, og han finner at Lohmeyer er i særlig grad platonsk preget. Vi finner den aristoteliske orientering vel så sterk.

9) *Lohmeyer, E.*, Grundlagen paulinischer Theologie, s. 117.

10) Se *R. Hauge*, Pneumatisk eksegese (TTK 1930 s. 86, men også hele artikkelen) og *E. Lerle*, Voraussetzungen der neutestamentlichen Exegese, s. 23 ff.

11) Se Det Nye Testamentes kaoniske bøker, omsatt etter Vulgata. Oslo 1938. S. 683 (forklaring til 2 Pet 1, 21): «Likesom skriften bare er blitt til under den Hellige Ånds veiledning av den samme Ånd; men om det har bare Kirken fått løfte (J. 14, 26; 16, 13). Jfr. ellers *Hermann Diem*, Grundfragen der biblischen Hermeneutik s. 6 ff. München 1950. (ThEx 24). *C. W. Dugmore*, The Interpretation of the Bible s. 46 og hele dette avsnitt. London 1946.

12) Jfr. her hele den protestantiske spiritualisme, se f. eks. *Dugmore*, The Interpretation of the Bible s. 49 ff. og *Hjalmar Holmquist*, Kirkehistorie II (omarb. ved Jens Nørregård), s. 75 f. København 1935.

13) Jfr. eksemplet hos *Bo Giertz*, Steingrunnen s. 308—310. Oslo 1942.

14) Se her anmerkning 12. Herunder kommer da f. eks. både kvekerne, rasjonalistene, Oxfordbevegelsen og mange sekter og radikale bevegelser.

15) Se hertil f. eks. *R. Bultmann*, Jesus. Berlin 1926. Theologie des Neuen Testaments I. Tüb. 1948. Das Problem der Hermeneutik. ZThK 47, 1950.

16) *J. Nome*, Avmytologiseringen av det bibelske kerygma. TTK 1951, s. 97 ff.

17) Jfr. f. eks. til Bultmann *R. Hauge*, Pneumatisk eksegese. TTK 1930 s. 95.

18) *Schlatter, A.*, Johannes Tobias Becks theologische Arbeit, s. 32. (BFchrTh 1904).

19) *Beck, J. T.*, Vorlesungen über christliche Glaubenslehre I, s. 33. Gütersloh 1886. Jfr. *Sturhahn, A.*, Zur systematischen Theologie J. T. Becks, s. 12 (BFchrTh 1903, s. 594).

20) *Schlatter, A.*, J. T. Becks theologische Arbeit s. 29. (BFchrTh 1904).

21) *Schlatter, A.*, J. T. Becks theologische Arbeit s. 38 (BFchrTh 1904).

22) *Sturhahn, A.*, Zur systematischen Theologie J. T. Becks, s. 10 (BFchrTh 1903 s. 592).

23) *Fridrichsen. A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 22).

24) *Diem, H.*, Grundfragen der biblischen Hermeneutik s. 14 (ThEx Nr. 24). München 1950.

25) *Fridrichsen, A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 28).

26) *Brun, Lyder*. Det Nye Testamente i lys av historisk forskning, se særlig s. 110 ff.

27) *Dugmore, C. W.*, The Interpretation of the Bible s. 93. London 1946.
Oslo 1922.

28) *Fridrichsen, A.*, Jesus, Johannes og Paulus (se BoB s. 168 og 176).

29) *Esking, E.*, Glaube und Geschichte in de theologischen Exegese E. Lohmeyers, s. 16 ff. Uppsala 1951.

30) *Dugmore, C. W.*, The Interpretation of the Bible, s. 94.

31) *Linton, O.*, Några exegetiska principfrågor (se STK 1951, s. 174).

32) *Linton, O.*, A. Fridrichsen och festskriften till hans 60-årsdag (se STK 1948, s. 1).

33) *Linton, O.*, Några exegetiska principfrågor (STK 1951, s. 173).

34) *Fridrichsen, A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 29).

35) *Fridrichsen, A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 26 ff.). Se også *Linton, O.*, Moderna bibelproblem (BoB s. 93).
36) *Fridrichsen, A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 28).
37) *Nygren, A.*, Bibelforskning och praktiskt bibelbruk (BoB s. 293).
38) *Linton, O.*, Några exegetiska principfrågor (STK 1951, s. 174). Ganske særlig kommer denne nyorientering til uttrykk i enkelte artikler i «En bok om kyrkan» og «Den nya kyrkosynen.»
39) *Dodd, C. H.*, The apostolic Preaching and its Developments, 74. London 1944.
40) Se til alt dette *Stauffer, E.*, Neutestamentliche Forschung (I: Theologie und Liturgie. Eine Gesamtschau der gegenwärtigen Forschung in Einzeldarstellungen, s. 103 ff.) Jfr. hele opplegget i hans Die Theologie des Neuen Testaments. Gütersloh 1948.
41) *Cullmann, O.*, Christus und die Zeit, s. 7. Zürich 1946.
42) *Cullmann, O.*, Christus und die Zeit, s. 27.
43) *Fridrichsen, A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 28).
44) Jfr. *Lindeskog, G.*, Några reflexioner angående «bibeltrogen forskning» STK 1946, s. 254).
45) Jfr. *Lindeskog*, Några reflexioner angående «bibeltrogen forskning» (STK 1946, s. 253).
46) *Fridrichsen, A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 29).
47) *Fridrichsen, A.*, Bibelns väg och vägen till Bibeln (BoB s. 71 og 76 f.)
48) *Lindeskog, G.*, Några reflexioner angående «bibeltrogen forskning» (STK 1946, s. 253—256).
49) *Lerle, E.*, Voraussetzungenn der neutestamentlichen Exegese, s. 23—32. Frankf. am Main 1951.
50) *Lindeskog, G.*, Några reflexioner angående «bibeltrogen forskning» (STK 1946, s. 251). Altså spør vi ikke som *Eklund, H.*, i slutten av sin artikkel: Nytestamentlig och modern verklighetssyn (SEÅ 1948) om det hører med til «verklighetssynen — den ena och gemensamma, som bakom alla olikheter föresvävar alla tider och alla folk».
51) Jfr. *A. Fridrichsen*, Bibelns väg och vägen till Bibeln (se BoB s. 77).
52) *Dodd, C. H.*, History and the Gospel, s. 15. London 1941. I BoB, spesielt i artikkelen Bibelns väg och vägen till Bibeln viser også *Fridrichsen* en større forståelse for denne sak, jfr. den hyppige tale om «Kristus-hendingen». Men allikevel finner vi det ikke klart nok.
53) *Dodd, C. H.*, History and the Gospel, s. 35 og 37 f.
54) *Dodd, C. H.*, History and the Gospel, s. 13.
55) *Dodd, C. H.*, History and the Gospel, s. 15.
56) Se sitat av Odeberg hos *Lindeskog, G.*, Några reflexioner angående «bibeltrogen forskning» (STK 1946, s. 249).
57) *Stauffer, E.*, Neutestamentliche Forschung (Th. und Lit. s. 105).
58) *Nygren, A.*, Kristus och fördärvsmakterna (STK 1951, s. 8 f.)
59) *Fridrichsen, A.*, Epilog (SEÅ 1948, s. 120).
60) Jfr. f. eks. *Nygren, A.*, Uppenbarelsen och Skriften (BoB s. 88).
61) *Fridrichsen, A.*, Realistisk bibelutläggning (SEÅ 1936, s. 29).
62) *Rosenquist, G. O.*, Det nytestamentliga budskapets «Avmytologisering» (STK 1952, s. 22).
63) Det er vel også grunnen til at man er kommet i fare for å identifisere den ytre, synlige organiserte kirke med Kristi legeme, slik tilfelle synes å være innen «den nya kyrkosynen» som er lansert på svensk hold.
64) *Dodd, C. H.*, The apost. Preaching and its Devel. s. 77.
65) *Dodd, C. H.*, The apost. Preching and its Devel. s. 78.
66) *Dodd, C. H.*, The apost. Preaching and its Devel. s. 78.
67) Se i det hele: *J. Schniewind*, «Antwort an Rudolf Bultmann. Thesen zum Problem der Entmythologisierung.» (I: Kerygma und Mythos, Ein theologisches Gespräch, hg. von H. W. Bartsch (i serien: Theologische Forschung 1). Hamburg 1948. S. 85 f; 121 f; 125.
68) *Stauffer, E.*, Neutestamentliche Forschung (Th. und Lit. s. 105).

FORKORTELSER:

BFchrTh — Beiträge zur Förderung christlicher Theologie. Gütersloh.
BhistTh — Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen.
BoB — En bok om Bibeln, utg. ved Ragnar Bring etc. Lund 1948.
RGG — Religion in Geschichte und Gegenwart. 2 Aufl. Tübingen.
SEÅ — Svensk Exegetisk Årsbok. Uppsala.
STK — Svensk teologisk Kvartalskrift. Lund.
StTh — Studia Theologica. Lund.
ThEx — Theologische Existenz heute. München.
TTK — Tidsskrift for Teologie og Kirke. Oslo.
ZThK — Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen.

De øvrige forkortelser i litteraturfortegnelsen (Anmerkninger) er forklart på det første sted de forekommer.

NOEN LUTHERSKE SKRIFT-TANKER I RATIONIS LATOMIANAE CONFUTATIO

Av Nils Eide.

Wider Latomus er titelen på en bok som kom ut på Chr. Kaiser Verlag i München i 1953. Oversettelsen, anmerkningene og den teologiske bearbeidelse er foretatt av Robert Frick. Dr. theol. Lauri Haikola i Lund, som jeg møtte i Erlangen sist sommer, gjorde meg oppmerksom på denne boka. Jeg hadde såvidt prøvd å sette meg inn i enkelte avsnitt av skriftet på latin, så for meg var denne moderne tyske oversettelsen meget kjærkommen. — Det var i 1521 Luther skrev Rationis Latomianae confutatio fra Wartburg.

Vi blir straks nysgjerrige, når vi leser på bokomslaget til Wider Latomus: «Die Streitschrift Luthers gegen den Löwener Theologen Latomus führt bisher in den wissenschaftlichen Lutherausgaben ein ziemlich verborgenes Dasein. Eine deutsche Übersetzung gab es nur in der Walchen Lutherausgabe. Sie ist veraltet und fehlerhaft[1]).

Tar vi for alvor fatt på boka, blir vi ikke skuffet. Vi blir ikke så lett ferdig med den. Vi blir betatt av dens rike og sentralt evangeliske tanker. Vi forundrer oss da over at denne boka ikke har vært mere kjent og sitert. Egentlig er den et leilighetsskrift. Luthers hovedarbeid nettopp da var jo Bibel-oversettelsen, og så får vi i dette leilighetsskrift på 85 sider i W. A. en grunnleggende fremstilling av Luthers lære om synd og nåde, lov og evangelium, rettferdiggjørelse og helliggjørelse og Luthers sentrale tanker om Skriften, en Dogmatikk in nuce: «Ein Vorläufer der grössten systematischen Schrift Luthers: De servo arbitrio. Es gehört zu den schwer erklärbaren Zufällen, dass diese bedeutsame Schrift, die wir getrost neben die Schrift vom unfreien Willen stellen können, in der Weimarer Ausgabe und Erlanger Ausgabe inn kaum beachtetes Dasein führt»[2]).

Hva er så skriftets foranledning? I 1519 gikk de teologiske fakulteter i Köln og Löwen til kamp mot Luther. De forkastet en rekke av Luthers læresetninger, og i tidens stil brente de også en del av hans skrifter. Luther svarte med skriftet Responsio ad condemnationem doctrinalem i 1520. Professor Latomus i Löwen tar fatt på dette skriftet i et motlegg på syv punkter: 1) Ikke enhver god gjerning er synd. 2) Om den frie vilje. 3) Om botens sakrament. 4) Ikke alle mennesker er avgudsdyrkere og overtredere av det første bud. 5) Dyder og viten er ikke synder hos synderne. 6) Om skjærsilden. 7) Om avlaten.

I Luthers motlegg mot Latomus i Rationis Latomianae — merker vi oss straks at Luther ikke går systematisk tilverks i sin fremstilling, men han følger sin motstanders tankegang og fremstilling, i likhet med skriftet imot Erasmus. Først går Luther inn på forordet til Latomus og behandler så inngående den første thesen som Latomus hadde angrepet: Omne opus bonum est peccatum. Her setter nå Luther inn med sitt motangrep. Hele skriftet dreier seg vesentlig om dette punkt. Tilslutt får vi en kort sammenfatning i fire punkter. Her heter det kort og godt: «Was ist es noch nötig, alle Thesen des Latomus in einzelnen durchzugehen? Mit dem hier Gesagten ist ja alles schon reichlich widerlegt, und meine Thesen sind fest gegründet»[3]).

Det er til Justus Jonas, «Dem ehrwürdigen Herrn Justus Jonas, Propst des Pfarrkollegiums zu Wittenberg» Luthers skrift er tilegnet.[4]) Allerede i tilegnelsesordene til Justus Jonas blir det klart, at *det er Skriften* som er Luthers sterkeste våpen:

«Du sollst ein Aaron sein, angetan mit heiligen Kleidern, *d. h. gewappnet mit der heiligen Schrift,* in der Hand der Räuchfass des Gebets und so vorgehen gegen den Angriff dieses Verwüsters, mitten hinein in diese rømische Brandstiftung, die die ganze Welt in Flammen setzt».[5]) I slutningsordene merker vi også at det dreier seg om Skriften, i oppgjøret med den skolastiske teologi[6]), og i slutningsordenes siste punkt.[7])

Luther er jo også nettopp nå opptatt med sitt livs kanskje største innsats og skriver til Justus Jonas: «Ich habe schon angefangen, die Episteln und Evangelien in der Muttersprache zu übersetzen».[8]) Han mangler bøker for å kunne kontrollere om motstandernes sitater er korrekte. «Denn allein die Bibel habe ich bei mir. Nicht, dass es mir viel bedeutet, Bücher zu haben, aber man müsste doch sehen, ob die Vätersspruche gewissenhaft zitiert werden.»[9])

Vil vi prøve å trenge inn i den unge Luthers tanker om Skriften,

vil vi finne at her er noe av en gull-gruve. Gjennom de mange avgjørende kamper var nå Luther kommet fram til klarhet.

Det vesentlige er Skrift-beviset. Hele Luthers argumentasjon overfor Latomus, når det gjelder å forsvare thesen: Omne opus bonum est peccatum, bygger på utlegningen av Jes 64, 4 ff, Pred 7, 20 og Rom 7, 14 ff.[10])

Latomus hadde først ment å kunne påvise motsigelser i Luthers tanker, videre hadde Latomus stilt opp sine mot-theser, og endelig hadde han angrepet Luther i selve fundamentene for hans lære. Luther konsentrerer hele sitt svar på Latomus' angrep om det tredje og vesentligste punkt. Alt står og faller med *fundamentet*, skriftforståelsen, skriftbeviset.[11]) Det er en kamp-klar Herrens kriger som med Guds ords våpen, går til frisk og åpen kamp, en mann som ikke legger skjul på sitt mål: Ich will diesen Sanherib in sein Land zurücktreiben und will beim letzten Punkte anfangen und zunächst meine Sätze verteidigen.»[12])

Hvordan utlegger så Luther Skriften? Hvordan ser han på G. T.? Her gir ikke minst utlegningen av Jes 64, 4 ff. interessante perspektiver. Utlegningen av dette sted er et meget vesentlig bidrag til spørsmålet om Luthers syn på G. T. idet hele. Heinrich Bornkamm i Heidelberg har her gitt en grundig utredning om dette i sin monografi.[13]) Bornkamm sier bl. a.: «Sein Gegensatz zur altkirchlichen Allegorie und Typologie ist auch im einzelnen an seiner Auffassung vom Alten Testament zu verfolgen. Zunächst an dem *Unterschied zwischen den Testamenten.* Die Altkirchlichen Exegeten sehen im allgemeinen nur graduelle Unterschiede. — Der Logos macht keine Sprünge, er hat sich in der Offenbarung des Neuen Bundes nur vollständiger und reiner dargeboten als in den Erkenntnissen des Alten.»[14]) — «Luther dagegen scheidet Alten und Neuen Testament nicht gradweise, sondern unbedingt. Gesetz und Evangelium sind Todfeinde.»[15]) Forskjellen mellom Luther og den eldre eksegese ligger i stillingen til loven. Forskjellen ser vi også klart i spørsmålet om *enheten av G. T. og N. T.*

I utlegningen av Jes 64, 4 ff betoner Luther sterkt nettopp enheten av den gammeltestamentl. og den nytestamentlige Menighet.

Om Menigheten i G. T. sier Luther: «Denn Christi und der Apostel Fleisch war noch in ihnen, um dessen willen allein wir schon sagen kønnen, sie sind fromm und gläubig gewesen glauben wir doch mit Recht, dass sein leiblicher Stammbaum durch das ganze Menschengeschlecht bis zur jungfräulichen Mutter hin ein heiliger und erwählter Same gewesen ist.»[16])

Kristus er den gamle og den nye pakts enhet.

Luther forstår først Jes 64, 4 ff i sin historiske sammenheng: «An die assyrische Gefangenschaft ist nicht zu denken, denn damals ist die Stads Jerusalem nicht verwüstet, und der Stamm Juda nicht gegefangen worden, wie es doch an unserer Stelle der Prophet beklagt. Wenn ich auch noch beweisen kann, dass die Stelle nicht von der rømischen Gefangenschaft zu verstehen ist, so habe ich siegreich bewiesen, dass sie notwendig von der babylonischen (Gefangensch.) verstanden werden muss.»[17])

I tolkningen av G. T. er det for Luther om å gjøre å komme til klarhet over det som skjedde, *det historiske*. Dette påviser Bornkamm i sitt verk[18]) og viser samtidig at Luthers interesse for det historiske ikke er diktert av noen interesse for det historiske i betydningen moderne historievitenskap. «Sein (Luthers) Interesse am Alten Testament ist nicht historisch im Sinne moderner Geschichtswissenschaft, aber geschichtlich im Sinne wahrer Gottesgeschichte.»[19]) Luther søker i G. T. Guds handlinger, Kristi fotspor, vitnesbyrdene om den sanne Kristustro.[20]) Han søker ikke bare skyggelignende antydninger av det som skal skje engang i fremtiden.[21])

Fordi det etter Luther dreier seg om enheten av den gammeltestam. og nytestamentl. menighet, har Guds ord i G. T. ikke bare historisk betydning. Det er Menighetens ord, Kirkens ord, Ordet til de troende til alle tider, enten de hører den gamle eller den nye paks tid til.[22])

Bekjennelsen i Jes 64, 6 om syndens urenhet tvers igjennom, var, er og blir *de troendes* bekjennelse. At det nettopp her dreier seg om de helliges bekjennelse til alle tider, begrunner Luther klart og skarpt: «Eben derselbe Geist, den hier Jesaja hat zu seiner Zeit und in seiner Anfechtung, der war in Hiob, war in Abraham, in Adam, und bislang in allen Gliedern des ganzen Leibes Christi von Anbeginn der Welt bis zum Ende, bei jeglichen und in seiner besonderen Anfechtung.»[23])

Bønnen om templets gjenoppbygning finner sin oppfyllelse i den nye pakt. Kristus er det nye tempel. I Ham er det Gud blir tilbedt i ånd og sanhet (Joh 4).[24]) Det er i Ånden profeten taler: «Die Worte kommen aus der Leidenschaft des Geistes.»[25]) Det er Ånden som har åpenbaret denne fremtidige hemmelighet for Jesaja. Luther viser hen til Profeten Haggai, kap 2 hvor også Kristus som den nye pakts tempel er forutsagt.[26])

Guds ord, som gjelder til alle tider, må ikke avsvekkes. Det er det Latomus gjør, når han hevder at det i Jes 64, 4 ff dreier seg

om en hyperbolsk talemåte. Når det f. eks. heter: all vår rettferdighet, så menes det ikke alle, men *noen* menneskers rettferdighet.[27]) Luther mener at Latomus med en slik utlegning av Guds ord, kommer ut i rene vilkårligheter.[28])

Det er derfor om å gjøre for Luther å komme *bort fra all vilkårlig allegoristik.* «Gegen alle willkürliche Allegoristik dringt er auf den schlichten Wortsinn.»[29]) Her sier Luther klare ord: «In keiner Schrift, am wenigsten in der gøttlichen, darf man in reiner Willkür figurliche Rede suchen, vielmehr soll man sie meiden und sich auf die einfache, reine und nächstliegende Bedeutung der Worte stützen, es sei denn, dass der ganze Zusammenhang oder eine offenbare Sinnwidrigkeit, eine Allegorie anzuerkennen?»[30])

Når det gjelder Skriftens billedtale, setter han opp den dobbelte regel: «Bildliche Rede ist anzunehmen, wenn sonst Unsinn herauskommt, oder wenn der Zusammenhang der Worte es verlangt.»[31])

Her holder han seg til Augustins ord: Figura nihil probat.[32]) Og han anvender dette skrift-syn på utlegningen av Jes 64, 4 ff: «Ich werde keine Bildrede dulden, so lange er nicht die Sinnwidrigkeit nachgewiesen hat, oder dass der Zusammenhang dazu zwingt, sondern ich will ihn drängen, dass er (die Stelle) in ihrer einfachen eigentlichen, und ursprünglichen Sinn verstehen muss, nämlich, dass all unsere Gerechtigkeit unrein —[33]) und jedes gute Werk Sünde ist.»[34]) Her har Luther en særlig grunn imot den figurlige tale i utlegningen av dette sted. Det er fast regel i Skriften, hvor den likefram og fullkomment klar slår fast en almindelig gyldig kjennsgjerning, at den ikke nøyer seg med å slå fast et utsagn positivt. Den slår fast det samme utsagn negativt. Slik er også tilfelle med Jes. 64, 4 ff sier Luther. Først kommer også her de positive utsagn, så de negative: «So stellt auch an dieser Stelle Jesaja viele bejahende und verneinende Aussagen nach dieser Regel zusammen, indem er sagt: «Wir sind allesamt wie die Unreinen . . .» «Darauf folgen die verneinenden Aussagen: «Niemand ruft deinen Namen an . . .»[35])

Luther har ellers i høi grad et åpent sinn for Bibelens billedtale. Den er full av billeder, og han lever seg inn i Bibelens billedsprog. I skriftet mot Latomus har også Luther et lite ekskurs om billedsproget i G. T., hvor han bl. a. sier: «Ich weiss nicht, woher es kommt, dass die figurliche Rede eine solche Kraft hat . . .»[36]) Karl Holl påviser også dette i Gesammelte Aufssätze — [37]) — Luther bruker jo også som kjent allegorisk utlegning[38]), men driver aldri noe allegorisk spill med Bibelen.

Overfor humanistene hevdet Luther som noe ganske nytt den

strenge betoning av *den grammatiske, bokstavelige tydning.* Erasmus betraktet Origenes' utleggelse som den høieste kunst. Luther erklærte Origenes for den sletteste av alle utleggere.[39])

Luhers selvstendighet som ekseget kommer også klart frem allerede i 1517 i utlegningen av de 10 bud, der han kaller den berømte Quadriga, den firfoldige skriftutlegning, sensus litteralis, sensus spiritualis (s. allegoricus), sensus tropoligicus og sensus anagogicus, for Spielerei für Kinder.[40])

Det er den *Kristosentriske, likeframme, bokstavelige* tydning som alene er grunnlaget for troen og den kristne teologi. Det er bare denne skriftforståelse som holder i anfektelsen, i motsetning til den evig usikre allegori.[41]) I anfektelsen er det bare det likefremme, *det utvetydige* Guds ord som holder. Bibelen har *en enkel, enstydig mening,* som ikke skifter med tidene. (scilicet scripturae sanctae simplicem sensum — [42]).

For å komme frem til en rett forståelse av Skriften, er det om å gjøre å komme frem til et *helhets-syn* på Bibelen. Imot Eck i Leipzig i 1519 fremhever Luther dette klart. Det er ikke nok å ta den nærmeste sammenheng i betraktning for å kunne utlegge et sted rett. En må ha Bibelens Hele for øinene, hvis en ikke skal ta feil. «Oportet ergo theologum, si nolit errare, universam scripturam ob oculos ponere.»[43])

Det er ut fra denne Skrift-forståelse Luther i tolkningen av Jes 64, 4 ff kan si om de troende, at de er tillike rettferdige og urene ... «dass sie zugleich gerecht sind und doch unrein.» Her er det simul justus et peccator møter oss for første gang i skriftet. «Ganz wahr ist diese Gerechtigkeit und doch gleich wie unrein.» Så står det fast for ham: en god gjerning er etter sin natur uren, hvis den ikke står under Guds nådes skyer — «allein durch die verzeihende Barmherzigkeit wird es für rein und Lobes und Ruhmes wert gehalten.»[44])

Luther kan ikke annet enn å ta Guds ord som det er. Han kan ikke komme bort ifra det som for ham blir «eine feste Wahrheit in diesen Stürmen und Fluten», og han slutter utlegningen av Jes 64, 4 ff: «Was bleibt also übrig? Wahrlich, da Latomus nicht beweisen kann, dass hier eine bildliche Rede vorliegt, wird er gezwungen sein, die Beweiskraft des Wortes ohne bildliche Rede in seiner einfältigen und eigenlichen Bedeutung zuzugeben, nämlich dass alle Gerechtigkeit aller zumal befleckt ist, und dass alle Menschen unrein sind ohne die Barmherzigkeit Gottes.»[45])

Luthers utlegning av Pred 7, 20: «Det finnes ikke et rettferdig menneske, som bare gjør godt og aldri synder» bekrefter eksegesen

av Jes. 64, 4 ff. — Med skarphet forkynner L. i utlegn. til Pred 7, 20: «*die Sünde — gehørt zum guten Werke mit der Bestimmung wesenhafter Zugehørigkeit, solange wir leben.*» [46]) Videre sier L. i samme forbindelse: «Der Mensch tut Gutes, also sündigt er, denn der Mensch der Gutes tut, ist das Subjekt und die Sünde ist seine wesenhafte Eigenschaft (Wesenseigentümlichkeit), wie aus Salomo zu schliessen ist.» L. gjør alvor av synden og menneskets fortapthet. Mennesket er en Guds skapning. Det samme menneske er i seg selv totalt fortapt. Mennesket er helt og fullt Guds skapning. Mennesket er også helt og fullt Synder. Men så kommer den tredje sats: Mennesket under Nåden er helt og fullt rettferdig: «das alltägliche Leben des Gerechten ist nichts als lauter gute Werke. Auch nicht eine Klaue von seinen Schafen hat Christus in Agypten zurückgelassen.» Dette er jo kraftige, men klare ord, som alene gjelder under Nåden, som møter oss i Ordet.

Igjen er *det Ordet som er det avgjørende.* Her er forankringen. Bare gjennom å høre Ordet, kommer vi inn under Nåden. Vil vi få del i dette nye liv i Rettferdiggjørelsen på annen måte enn å høre Ordet, vil vi eie dette nye liv på en slik måte, at det kan bli gjenstand for vår selv-betraktning, så kan resultatet bli securitas. Da kan vel Nåden være begynnelsen, som også kan være til hjelp, men så gjør jeg selv gode gjerninger og behøver ikke mer Guds barmhjertighet og tilgivelse.[47]) Utenfor ordet er den falske sikkerhet, securitas.

På Ordets grunn er alene *certitudo,* den Visshet som holder. I utlegningen av Pred 7, 20 kommer dette sterkt frem som et nytt og klart synspunkt i Luthers tanker om Skriften: «Denn das Wort ist sein, nicht unser, darauf kønnen wir mit Zuversicht stehen, auch vor ihm . . ., das ist gerechtfertigt in sich selbst.» Når Ordet er visshetens og troens faste grunn, kan Luther føie til: «Für das Wort müssen wir sterben, so gewiss, dass es die lautere Wahrheit ist — aber für sein gutes Werk, dass es ohne Fehl sei, wer wagte da zu sterben?»

Så kan Luther også si så sterke ord om Guds ord i samme utlegning: «Gegen das Wort vermøgen auch die Pforten der Hølle nichts mit allen Sünden. Da ist der Fels unserer Zuflucht, da kønnen wir auch mit Jakob auch gegen Gott kämpfen (!) und wagen es sozusagen, ihn mit seinen Verheisungen, mit seiner Wahrheit, mit seinem eigenen Worte zu bestürmen.»

I Ordet alene hviler de troendes visshet, men i Ordet er også virkelig visshet.[48])

Etter utlegningen av Pred 7, 20 kommer Luther til det han

kaller for «Der Angelpunkt der ganzen Frage»: Hva er det egentlig synden dreier seg om? Det svar Luther ikke kan komme forbi, kommer han til alene gjennom Skriftens *klare* ord: «*Sünde aber ist nichts anderes als das, was nicht nach Gottes Gesetz ist.*» Denn es besteht die Wahrheit Rom 7, 7: «Durch das Gesetz kommt die Erkenntnis der Sünde» —[49]). Imot Latomus' skolastiske adskillelse av fire forskjellige slags begreper synd (se s. 70 i W. L.) setter Luther fram Skriftens likefremme, klare ord: «Zweifle nicht daran, dass (das Wort) Sünde in der Heiligen Schrift nicht auf vielerei, sondern *auf eine* und auf *eine ganz schlichte* Weise verstanden wird.»[50]) Når Luther viser hen til det paulinske vitnesbyrd om synden, sier han bl. a.: «Sieh, da haben wir fünf *klare* Stellen, wo Paulus die Sünde nennt —».[51]) Her ser vi klart Luthers skriftsyn, midt i sentrum. Blendende klart kommer hans sentrale skrifttanke frem i slutten av dette avsnittet om syndens vesen. Det var blitt hevdet av motstanderne at Skriften var i seg selv dunkel. Utlegning var nødvendig. «Aber die Schrift ist dunkel und bedarf der Auslegung,» sa Luthers motstandere. «Lass Sie, wo Sie dunkel ist, *und halte dich an Sie, wo Sie klar ist,*» svarer Luther. Og så kommer de ord av Luther som en evangelisk, luthersk kristen aldri bør glemme: «*Die (Heiligen) Schriften gehøren allen gemeinsam und sind klar genug, soweit es not ist für die Seligkeit, und auch dunkel genug für die Betrachtung frommer Seelen. — Ein jeder gehe seinen Weg mit dem Worte Gottes,* das eben so unerschøpflich ist, wie es für alle insgemein bestimmt ist —.»[52])

Et annet sted i Luthers skrifter blir Skriften sammenlignet med solen. «Seyd nur und ohn Zweyfell, das nichts hellerss ist denn die sonne, das ist, die Schrifft. Ist aber ein wolck dafur getretten, so ist doch nichts anderss dahinden denn die selbe sonnen. Alsso ist ein tunckel spruch yn der Schrifft, so zweyffelt nur nit, es ist gewisslich die selbe warheit dahinden, die am andern ort klar ist, und wer das tunckell nit vorstehen kan, der bleyb bey dem liechten.»[53]) (I dette sted går L. ut fra den gammelkirkelige regel at man ut fra skriftens klare steder skal tolke de dunkle.) Ja, L. kan endog si at der er ikke skrevet noen klarere bok på jorden enn Skriften: «es ist auf erden kein klerer buch geschrieben denn die heyligen Schrifft.»[54])

Ut fra Skriftens klarhet, er det Luther setter frem en grunnsats nr. 2, når det gjelder skriftens tolkning: scriptura sacra ipsius interpres. Vi finner ikke noe direkte utsagn i skriftet imot Latomus om denne grunnsats, men vi finner klare ord om dette allerede i 1519.[55]) Videre finner vi flere klare uttalelser om samme grunn-

leggende regel for Luthers skriftfortolkning i Assertio omnium articulorum M. Lutheri per bullam Leonis x fra 1520. I dette skriftet behandles skriftproblemet flere ganger. Skriften skal fortolke seg selv og forståes ut fra sin ånd. (Nolo omnium doctior iactari, sed solam scripturum regnare nec eam meo spiritu aut ullorum hominum interpretari, *sed per se ipsam* et suo spiritu intelligi volo. W. A. 7, 98, 40).[56]) Om vi forgjeves leter etter lignende klare ord i skriftet imot Latomus, så blir vi etter å ha lest skriftet overbevist om at *saken* er der. Luther lar Skriften få komme til sin rett. Det er Skriftens eget vitnesbyrd som overvelder ham. Der er hans tilflukt. Der står han og kan ikke vike. Ordet bøyer han seg for: «Der Mensch soll sich nicht anmassen, er kønne die Sache mit seinem Munde klarer oder sicherer aussprechen, als sie Gott mit seinem Munde ausgesprochen hat.» — Heller skulle det stakkars menneske gi Gud æren og enten innrømme at han ikke forstår Guds ord eller la være å profanere Guds ord med sine nye og egne ord.[57]) La Guds ord få være det det er. — Det behøver ikke «menneskelige fakler»: «Leicht (verständlich), offen, treu sind die Worte des Apostels, menschliche Fackeln brauchen jene strahlenden, brennenden und leuchtenden Sonnen nicht.»

Det var flere års kamp frem til denne klarhet. Siden 1519 var han ferdig med alle andre autoritets-støtter i trosspørsmål, Paven, fedrene, konsilene. Professor Elert understreker dette i Morphologie Des Luthertums og viser til Hans Preus som har vist, hvor Luther har kjempet for å nå frem til klarhet.[58]) Til Sola fide, solus Christus, solum verbum.

Hvor Luther kjemper for solum verbum, ser vi i forholdet mellom Skrift og tradisjon. Her gir også skriftet imot Latomus klare ord. Paven får sitt pass påskrevet allerede i skriftets første del, i svaret til forordet til Latomus: Paven er Antikrist. Universitetene er Satans erkesynagoger, hvor de sofistiske teologer, «diese epikureischen Säue, ihre Herrschaft ausüben.»[59]) Guds ord kjenner ikke til persons anseelse. Det er ikke rett at Guds ord skal være bundet av hensyn til mennesker. «Jeg taler om dine vitnesbyrd for konger og skammer meg ikke,» sier Luther med ps. 119, 46 og minner om G. T.s profeter som sa konger, prester og profeter sannheten. Det er Gud selv som møter oss i Ordet. Ham må vi adlyde mer enn mennesker.[60])

Pave, biskop eller prest, står ikke over Guds ord. «Ein Bischof aber, der nachlässig ist mit Gottes Wort, ist ein Wolf und Apostel der Satan, und wenn er noch so heilig wäre.»[61]) Guds ord er over alle *konsiler*. Latomus slår fast, at satsen: Ikke alle dødssynder

må man skrifte for presten, er fordømt av et alminnelig konsil. Luther har svar: «Ist es nicht das allerverkehrste, wenn ein Konzil ohne das Wort Gottes handelt oder Beschlüsse fasst.?» Luther går videre og sier på samme sted, at han nekter overhode, at man kan tvinge til skrifte. Dette skrifte er intet annet enn en tyrannisk prestetvang — «keineswegs in der Schrift verwurzelt und gegründet.»[62])

I Leipzig i 1519, hadde Luther overfor Eck stått fast på Ordets grunn. Verbum infallibile står over alle konsiler.[63])

Overfor Eck erklærer også Luther at med all respekt for fedrene, så foretrekker han Skriftens autoritet.[64]) (Eck selv, mener Luther, trenger likeså dypt inn i Skriften som en vannflue. (sicut tippula aquas) —.[65]) Guds ord står over alle menneskeord: Verbum enim dei super omnia verba hominum est, er Luthers klare ord til Eck.[66])

Dette kommer blendende klart frem i skriftet mot Latomus, der Luther også kommer inn på forholdet mellom Skriften og fedrenes autoritet. Da spør Luther: «Wer hat geboten ihnen zu glauben?» — «Mir ist nicht geboten, ihren Gesichten, sondern Gottes Worten zu glauben. Einer ist der Meister, Christus, und am Urteil der gøttlichen Schrift sind die Väter zu prüfen ...» Her siterer Luther Paulus: Prøv alt, hold fast på det gode. Hverken Augustin eller Origenes eller hvilkensomhelst annen er undtatt fra denne prøve på Guds ords grunn. Menneskeord vil vi vise fra oss og lese dem med kritikk.[67]) — I utlegningen av Rom 7, settes apostelens utlegning over Augustins: «Ich will es nicht dulden, dass man dem Augustin mehr glaubt wenn er den Apostel auslegt, als dem Apostel selbst, der so oft und immer wieder die Sünde (im Getauften) bezeugt.»[68])

Med Paulus er det Luthers eneste intensjon: Kristus alene. «Es ist deutlich, hier will Paulus, dass allein Christus gelehrt und gehørt werde.»[69]) P. Schempf skriver, at Kristus som Guds Ord er Luthers sentrale tanke, ja eneste teologi, og viser til bl. a. innledningen til den store Galaterbrevkommentaren. Werner Elert sier i Morph. des Luthertums, at Luther leser Skriften strengt kristosentrisk. «Man kann also sagen, dass die Rechtfertigungslehre der Schlüssel zu seinem «Schriftprinzip» ist.[70]. — Luthers teologi er Kristologi. Læren om lov og evangelium, om synd og nåde, om rettferdiggjørelse og helliggjørelse fører oss inn til *Skriftens brennpunkt: Kristus.*

Vi kommer ikke til rett forståelse av Luthers skrift-tanker, om vi blir stående ved Sola Scriptura som det typisk reformatoriske. Kropatscheck har vist i sitt verk om skriftforståelsen i sen-middel-

alderen, at sola scr. ikke var typisk for reformasjonen. Han viser at mange før Luther betoner nettopp dette prinsipp. Ingen av Middelalderens biblisister ble imidlertid reformatorer, bemerker han, og føyer til: «Das Wesen der Reformation muss daher wohl in etwas anders bestehen, als in der Aufstellung des Schriftprinzips.» — Vi tar spørsmålet med over i næste bind, sier Kr. (Det bind er aldri kommet.) Kr. mener, at Melanchton gir svar — der Mel. taler helt i Luthers ånd: Euangelium non est philosophia aut lex, sed est remissio peccatorum et promissio reconcilia-tronis et vitae aeternae propter Christum.[71])

Her er det vel vi også finner forklaringen til at Luther i skriftet imot Latomus utlegger Jes 64, 4 ff Pred 7, 20 og Rom 7, 14 ff om synd og nåde, lov og evangelium, rettferdiggjørelse og helliggjørelse. *Det er den sanne forståelse av Kristus,* som er det avgjørende for hele skriftutlegningen. Luther praktiserte det som han hadde betont så klart overfor Johan Eck i Leipzig i 1519: Oportet ergo theologum, si nolit errare, universam scripturam ob oculos ponere et contraria contrariis conferre — id est vera Christi intelligentia.[72])

Det er i sentrum av Nådestolen, at hvert menneske blir en fortapt synder. Der Nåden blir tatt imot helt og fullt, blir synden synd helt til bunns, til arvesynd. Om L. klart skjelner mellom peccatum regnans og peccatum regnatum, så avsvekker ikke L. synden hos den troende. I utlegningen av Rom 7, 14 ff er det nettopp dette som er kjennetegnet på en kristen, simul justus et peccator. Luther er overbevist om at Paulus i Rom 7 taler om seg selv som kristen og som troende. «Es ist der eine Mensch Paulus, der beides von sich bekennt, jeweils in verschiedener Beziehung: unter der Gnade ist er geistlich, aber unter dem Gesetz fleischlich, und doch beidemal eben derselbe Paulus.»[73])

Luthers skarpeste anklage imot Latomus og hans folk er: «Diese Leute wissen von Christus gar nichts» — «Høre also nicht auf das kalte und flaue Gesäusel der Sophisten von guten Werken ohne Sünde . . .» *«In Christum musst du hineingerisst werden . . .»* Her er Luthers klippe. Hvis vi ikke har Kristus, går vi tilgrunne, ja fortapt under Guds vrede. «Alle Heiligen zittern vor diesem Gericht, und wenn sie nicht Christus haben, der sie deckt, so gehen sie zugrunde . . .»[74])

Det er i Ordet alene de troende har Kristus. Derfor sier også Luther i skriftet Von der Freiheit eines Christenmenschen i 1520: «Der Mensch lebet nit alleyn vom dem brot/ sondern von allen worten die do gehen vom dem mund gottis. So mussen wir nu gewiss seyn/ das die seele kan allis dings emperen on des worts

gottis und on das wort gottis ist yhr mit keinem ding beholffen. Wo sie aber das wort gottis hatt, so darf sie auch keyness andern dings mehr/ . . .»[75])

Det er Luthers lidenskap for dette Ord som særpreger skriftet imot Latomus, kanskje mer enn noe annet skrift av Den unge Luther.

NOTER

1) Wider-Latomus, Chr. Kaiser Verlag, München 1953 s. 141.
2) ibid.
3) ibid. s. 135. cfr. W. A. 8, 126.
4) ibid. s. 15. cfr. W. A. 8, 43.
5) ibid. s. 17. cfr. W. A. 8, 44.
6) ibid. s. 135—136. W. A. 8, 127.
7) ibid. s. 137. W. A. 8, 128.
8) og 9) ibid. s. 137.
10) ibid. s. 38 ff. s. 57 ff. s. 95 ff. cfr. W. A. 8, 59 ff. — 8, 73 ff og 8, 99 ff.
11) Wider Latomus s. 38. cfr. W. A. 8, 59.
12) ibid.
13) Heinrich Bornkamm: Luther und das Alte Testament. Tübingen 1948.
14) ibid. s. 214.
15) ibid. s. 215.
16) Wider Latomus s. 48. W. A. 8, 66.
17) Wider Latomus s. 39. W. A. 8, 59.
18) Bornkamms bok s. 217.
19) Bornkamms bok s. 219.
20) Bornkamms bok s. 219.
21) ibid.
22) Wider Latomus s. 39 f. W. A. 8, 60 f.
23) ibid. s. 52. W. A. 8, 69.
24) ibid s. 42. W. A. 8, 61.
25) ibid.
26) ibid. s. 40. W. A. 8, 60.
27) ibid. s. 45. W. A. 8, 64.
28) ibid. s. 44. W. A. 8, 64.
29) Oversetterens merknad i W. L. s. 145.
30) W. L. s. 44 W. A. 8, 63.
31) ibid. s. 54. W. A. 8, 64.
32) ibid. s. 44. W. A. 8, 63.
33) ibid. s. 45. W. A. 8, 64.
34) Wider Latomus s. 45. W. A. 8, 64.
35) ibid. s. 46. W. A. 8, 64—65.
36) ibid. s. 73. W. A. 8, 84.
37) Karl Holl: Gesammelte Aufssätze zur Kirchengesch. 1. Luther s. 552 og f.
38) Bornk. L.u.d. alte T. s. 79.
39) Ges. Aufss. s. 552.
40) Ges. Aufss. s. 552. W. A. 1, 507, 35.
41) Bornkamm: L.u.d.a.T. s. 78.
42) W. A. 1, 564, 6 ff.
43) W. A. 2, 361, 16.
44) Wider Latomus s. 49. og s. 50. W. A. 8, 67.
45) ibid. s. 52. W. A. 8, 69.
46) ibid. s. 63. W. A. 8, 77.
47) ibid. s. 66. W. A. 8, 79.
48) ibid. s. 68 f. W. A. 8, 81 og 82.
49) ibid. s. 72. W. A. 8, 83.
50) ibid.
51) ibid. s. 84. W. A. 8, 92.
52) ibid. s. 94. W. A. 8, 99.
53) W. A. 8, 239.
54) W. A. 8, 236. cfr. W. A. 7, 98: verba divina esse apertoria et certiora omnium hominum.

55) W. A. 7, 98, 40 og 7, 97, 21 ff.
56) ibid.
57) Wider Latomus s. 122. W. A. 8, 118.
58) Werner Elert: Morphologie des Luthertums B. 1. s. 160. München 1952.
59) Wider Latomus s. 19. W. A. 8, 46.
60) ibid. s. 23. 8, 48.
61) ibid. s. 25. W. A. 8, 49.
62) ibid. s. 36. 8, 58.
63) W. A. 2, 288, 32 ff.
64) W. A. 2, 382.
65) W. A. 2, 382, 17.
66) W. A. 2, 263.
67) Wider Latom. s. 83, 94. W. A. 8, 98—99.
68) Wider Latom.s. 109. W. A. 8, 109.
69) ibid. s. 137. 8, 127.
70) P. Schempp: Luthers Stellung zur Heiligen Schrift 1929. s. 24 og Elert: Morphologie des Luthert.s. b. 1. s. 167. München 1931.
71) Fr. Kropatscheck: Das Schriftprinzip der Luth. Kirche. B. 1. Das Erbe des Mittelalters. s. 459. — Leipzig 1904.
72) W. A. 2, 361, 16—23.
73) Wider Latom. s. 124. W. A. 8, 119.
74) Wider Latom.s. 118. W. A. 8, 115.
75) W. A. 7, 22.

NYTESTAMENTLIG LITTERATUR

Av Olaf Moe.

Martin Albertz, Die Botschaft des Neuen Testaments. I. Band: Die Enstehung der Botschaft. I. Halbband: Die Enstehung des Evangeliums. II. Halbband: Die Enstehung des Apostolischen Schriftenkanons. Evangelischer Verlag—Zollikon — Zürich 1947—1952. 301 + 501 s.

Dette verk betegner en ny orientering av den nytestamentlige innledningsvidenskap. Forfatteren, som nå er professor i Berlin ved Kirchliche Hochschule, var først en årrekke prest og det har lært ham å se med andre øyne enn de rent akademiske. Sin teologiske produksjon startet han forøvrig med en formhistorisk studie over «Die Streitgespräche Jesu (1921), og det er den formhistoriske metode han anvender også i «Die Botschaft des N. T.'s.»

I et forord gir Albertz en meget interessant redegjørelse for sin teologiske utvikling fra studietiden under lærere som Harnack og Zahn til den formhistoriske retnings gjennombrudd med M. Dibelius og R. Bultmann — om den siste bemerker han treffende at han vesentlig betrakter det Nye Testamentes fænomen *utenfra.* Selv har han derimot av Gunkel lært å søke uttrykksformene for den mundtlige overlevering forklart av deres «Sitz im Leben». N. T.s budskap kan, mener han, bare eforståes *innenfra,* innenfor Guds kirke, og han minner om den gamle Luthers ord at man bare kan forklare den Hellige Skrift riktig når man i hundre år har ledet kirken med Ordet. Samtidig har Albertz erkjent at det Gamle Testamente med sine former for den mundtlige overlevering i avgjørende grad har været bestemmende for N. T. Først når Bibelen ikke strekker til, har man lov til å lete efter utenombibelske analogier! Forfatteren opplyser forøvrig at da han skulle begynne å utarbeide sitt manuskript ble han på grunn av sin virksomhet i den bekjennende kirkes teologiske læreembede fengslet og dømt til 1½

års fengsel og at et fortsatt hefte på 10 måneder fulgte fra 1944 til 1945. Bokens plan og en del av dens utarbeidelse er derfor blitt til i fengslet — liksom en del av brevene i N. T., legger forfatteren til.

Albertz's verk er planlagt slik at mens det foreliggende første bind svarer til den vanlige innledning i N. T. skal det andre dekke den nytestamentlige teologi. I steden derfor fremstiller A. først hvordan N. T.s budskap er oppstått for så i neste bind å fremstille dets utfoldelse. På bokens omslag tales der om en radikal nydannelse av den «historisk-kritiske innledning i N. T.» ut fra det krav N. T. gjør på å være Guds budskap». Forfatteren spør først hvilke teologiske forutsetninger for N. T.'s oppståen er gitt derved at G. T. ble lest og hørt som Guds ord. Derpå undersøker han i det foreliggende 1. halvbind av bind I, hvordan evangeliet er oppstått av Jesu Kristi mundtlige budskap og via urkirkens mundtlige Kristus-vidnesbyrd er blitt nedlagt i de enkelte evangeliebøker og deres kanon. Meget utførlig behandler Albertz budskapets ytre *form* som han finner metrisk og strofisk, svarende til G. T.s stil, hvori han ser et ekthetsbevis for dette budskap så langt dette kan gis. I samsvar med G. T.s tredeling i loven, profetene og skriftene søker A. videre å vise at Jesu budskap formelt og reelt rummer «Die Vollendung des Gesetzes» (§ 8), «Die Erfüllungder Prophetie» (§ 9), og «Die Umkehrung des Weisheit» (§ 10) foruten «Das Selbstzeugnis des Christus» (§ 11). Under fremstillingen av «Die Enstehung der mündlichen Christuszeugnisses der Urkirche» spiller igjen det formhistoriske synspunkt en hovedrolle (§ 12—16).

Av særlig teologisk interesse er naturligvis A.s oppfatning av våre fire evangelier. Han regner som de fleste nyere isagogikere med to-kildehypotesen (Q og Mark) og setter Markus først i tid av synonptikerne, Matteus sist. Han karakteriserer Mark som «Das Evangelium von der heimlichen Epiphanie Jesu Christi, des Gottessohnes, Lukas som boken «von den Taten und Lehren des Heilands der Welt», Matteus som «Die Thorah des Davidsohnes», i det hele meget treffende. Som avslutning på den kirkelige overlevering kommer så (§22) «Das Selbstzeugnis des Christustestaments nach dem Zeugnis des Letzen der Jesusgeneration: Johannes», og dette avsnitt leser man jo med særlig spenning. Karakteristisk for A.s analyse av Joh. ev.s oppbygning er allerede at han oppfatter prologen som en hymne med tre strofer på syv linjer hver — riktignokk ser han sig da nødt til å stryke «enkelte prosaiske glosser og v. 15 som foregripelse av 1, 30» — og at han lar de tre deler evangeliet formentlig faller i igjen hver være syvdelt. Med rette understreker A. evangeliets karakter av vidnesbyrd og evangelistens egenskap av øienvidne.

men han holder ham ikke for apostelen Johannes, men for en Jesus-disippel som hørte hjemme i Jerusalem, uten at der blir gitt noen tilfredsstillende forklaring av den ganske særegne autoritet denne disippel var i besittelse av. Men ellers er A.s behandling av Joh. ev. rik på friske og fine iakttagelser, ikke minst når det gjelder Jesu selvvidnesbyrd med det gjentatte «Jeg er,» som han forklarer ut fra Ex. 3, 14.

Når det gjelder den *apostoliske* del av N. T., som A. behandler i 2. halvbind, legger vi særlig merke til at han skjelner mellem de tre ordembeder, apostlenes, profeternes og lærernes, og legger denne skilnad til grunn for sin inddeling av skrifterne. Under avsnittet «Die Enstehung des Christuszeugnisses der Apostel» karakteriseres først det apostoliske brev formalt, så det mundtlige misjonsvidnesbyrd, derefter behandles Paulus' misjonsskrivelser stilistisk og innholdsmessig samt Acta, og i tilknytning dertil Marcions kritik av den kirkelige apostelkanon. I avsnittet om «Die Entstehung des Christuszeugnisses der Proopheten» får vi først høre om den mundtlige åpenbaring og om de senjødiske åpenbaringsbøker som blev kristelig bearbeidet, så om de tre urkristelige, Johannes' Åpenbaring, Petrus-åpenbaringen og Hermas' Pastor. Den første blir inngående behandlet og særlig da dens disposisjon hvor A. ikke bare mener å kunne påvise en syvdeling av hele boken, men også syv underavdelinger av hvert hovedavsnitt og for hoveddelen 4, 1 21, 4 igjen en syvdeling av hver underavdeling. Ellers merker vi oss at A. betoner forfatterens identitet med evangelisten Johannes og med brevskriveren (§ 41 c) og i det hele viser dyp forståelse for Åpenbaringens budskap. «Derved at Johannesåpenbaringen er blitt den avsluttende bok i N. T. og i Bibelen overhodet, har bokens avgjørende anliggende fått autoritet for alle tider: Jesu Kristi kirke må i alle trengsler være og bli martyrkirke» (s. 391).

Som den tredje kategori av M. T.s skrifter følger så hos A. «Das Cristuszeugniss der Lehrer». Efterat han har innrammet dette i samtidens forskjellige slags visdomslære behandler han nytest. eksempler på mundtlig sådan: 1. «Die Spruchweisheit des Jakobus. 2. Eine Mahnrede an eine junge Gemeinde (L. Pt.). 3. Eine Warnrede an eine müde gewordene Gemeinde (Hebr.)» og i forbindelse dermed omtales dåpsundervisning og dåpsbekjennelse. Hverken Jak. eller 1. Pet. anser A. dog som autentiske. Nå kan man naturligvis si at de tre brev det her er tale om gir gode eksempler på urkristelig lærevisdom og ikke er misjonsbeskrivelser i samme forstand som de paulinske brev. Men på den annen side er da disse i eminent grad tillike uttrykk for lærevisdom, liksom Paulus kaller

sig selv ikke bare hedningenes apostel men også deres lærer. Dessuten får A. vanskeligheter med plaseringen av brev som 2. Pet og Jud — igjen et bevis på det problematiske ved den skarpe sondring mellem de tre kategorier, apostler, profeter og lærere, som inddelingsgrunn.

I siste hovedavsnitt behandler A. spørsmålet om den nytestamentlige *kanons* fastsettelse og dens forening med den gammeltestamentlige til storkirkens bibelkanon, tillikemed følgerne derav for kirken i eftertiden. Hele A.s bok slutter med en varm bekjennelse til Bibelen som «ennu i ganske annen grad enn i den vordende katolske kirkes tid blir den økumeniske bok for den økumeniske kirke».

En legger fra sig Albertz's «Botschaft des Neuen Testaments» med en mengde spørsmål og innvendinger, men også med stor takknemlighet for de mange befruktende nye synspunkter den inneholder. Boken betegner virkelig et nybrudd på isagogikkens område. Den lærer oss å se på N. T.s skriftsamling ikke som litteratur, men som det budskap til kirken som bare er nedslaget av Herren og hans disiplers mundtlige forkynnelse og vidnesbyrd. Denne innledning i N. T. er skrevet av en mann som selv vet sig kirkelig engagert og derfor har sett det hele budskap innenfra, og en merker tillike at forfatteren ut fra sine erfaringer som medlem av en ecclesia pressa har fått et nytt syn på det nytestamentlige budskaps martyrkarakter. Om Albertzs bok nenppe egner sig som lærebok i N. T.'s isagogikk, så er der i hvert fall uhyre meget å lære av den for viderekomne, ikke minst for kirkens tjenere.

LITTERATUR

I den ekumeniske debatt rykker forholdet til den katolske kirke, både den romerske og den greske, mer og mer i forgrunnen som et hovedproblem. Og da må man være særskilt takknemlig for litteratur som kan kaste mer lys over vårt mellemværende med disse kirker. Jeg omtalte i forrige hefte av TTK et utmerket lite skrift av *Oscar Cullmann,* Traditionen såsom exegetiskt, historiskt och teologiskt problem. Nå er der på Diakonistyrelsens meget aktive forlag utkommet en oversettelse av samme forfatters kjente monografi om apostelen Peter: *Petrus. Lärjunge-apostel — martyr,* besørget av den samme som har oversatt «Traditionen», Ingalise Reicke (Stockholm 1955, 239 s.). Da jeg allerede utførlig har anmeldt den tyske original av Cullmanns bok (TTK 1952 s. 12 i ff.) skal her bare nevnes at den svenske utgave av den trer frem i et hendigere utstyr, det videnskapelige apparat er blitt skåret ned og enkelte mindre avsnitt utelatt. Til gjengjeld er boken blitt forsynt med et par verdifulle illustrasjoner fra Bo Reickes artikel «Utgrävningarne under Peterskyrkan och frågan om Peters grav» (Ny Kyrklig tidsskrift 1954). Den som ikke allerede har lest Cullmanns original vil ha særlig glede av den svenske oversettelse som vi hermed gjør oppmerksom på.

På samme forlag er der videre utkommet en smuk bok om den gresk-katolske kirke, skrevet av en representant for denne: «*Den ortodoxa kyrkan*» (Stockholm 1955). Forfatteren, den russiske teolog dr. *Nicolas Zernov,* er lektor i Oxford, og hans fremstilling, som er enkel og ikke krever teologiske forkunnskaper, tar særskilt hensyn til Russlands kirke og dens forhold til Nordens kirker. Interessen for den hos oss dessværre altfor lite kjente ortodokse kirke søkes i våre naboland stimulert ved grener av det såkalte St. Albans og Sergius' broderskap, en anglikansk-ortodokssammenslutning. Selv om den gresk- og russisk ortodokse kirke kan synes oss nokså uforståelig, må vi dog ha den dypeste respekt for en kristendom som har stått sin prøve i martyrlidelser som neppe noen annen i nyere tid, og vi skylder å søke å forstå den, slik Zernovs bok vil og kan hjelpe oss til.

O. M.

REGENERATIO-BEGREPET HOS DE ELDSTE LATINERE

Av Lars Johan Danbolt.

«Det er vel knapt noget begrep indenfor den kirkelige tro, der er tydet paa saa forskjellig vis som gjenfødelsen. I oldkirken bruktes regeneratio som betegnelse for daaben.»
(Hallesby: Den kr. troslære II, 1921, side 401.)

En behøver ikke lese meget i kirkefedrene før en ser at regeneratio bruktes som betegnelse på dåpen. Gjenfødelse og dåp var synonymer. Det ser en aller tydeligst hos den store latiner Tertullian.

Han er mer enn en person, han er en epoke. Han samler inn i sitt åndens verksted alt det som forelå inntil hans tid av filosofi og teologi, medisin og historie, tenker det igjennom i lys av Skriften og forkynnelsen, meisler det ut under trosregelens kontroll, og forkynner det med sin personlighets intense lidenskap på det vordende kirkesprog: *latin*. Han er den første store latiner.

Tertullians morsmål var latin. Men han hadde fått en grundig utdannelse, og hadde lært gresk så godt at han ikke bare leste, men også skrev bøker på dette sprog. Således skal han ha skrevet en bok om dåpen på gresk, foruten den vi har fra hans hånd på latin. Men karakteristisk nok er hans greske produksjon gått tapt.

Tertullians skrifter strutter av kjennskap til all gresk litteratur. Han nevner Platon, Aristoteles, Homer, Empedokles, Heraklitt, Pytagoras og hundre andre, siterer og kommenterer, gjengir forfatterens tankegang, slår vitser på hvem som helst når det byr seg en anledning, men viser også stor respekt for virkelige tenkere. Skriften leste han på gresk, Septuaginta for GT og grunnteksten for NT's vedkommende. Hans kristelige og filosofiske kilder var i gresken.

Men arbeidssproget var latin. Undervisning, preken, sjelesorg, diskusjoner og forfatterskap, — hele hans åndelige arbeid og skapende produksjon var på latin, det er det latinske sprog han

kjemper med for å gjøre det til redskap for tanke og ånd. Det er et omstridt spørsmål om Tertullian overhodet hadde en sammenhengende latinsk oversettelse av Novum, han oversatte muligens på ny hver gang han siterte et ord eller leste sin tekst.

Derfor, når vi nå vil se litt nærmere på regeneratio-begrepet hos Tertullian, tar vi helst som utgangspunkt det *latinske* Novum, ikke det greske.

Her finner vi regeneratio to ganger, først i Matt. 19, 28 (I som har fulgt meg skal *in regeneratione* sitte på tolv troner). Dette sted interesserer oss ikke i vår sammenheng. Dernest i Tit 3: ... frelste han oss ... etter sin miskunn *per lavacrum regenerationis, et renovationis* Spiritus sancti, som han rikelig har utøst over oss ved Jesus Kristus, forat vi iustificati gratia ipsius, etter håpet skulle bli arvinger til det evige liv.

For hele oldkirken står det som en urokkelig sannhet at dåpen er gjenfødelsens bad, lavacrum regenerationis, Tertullian varierer uttrykket, således sier han i De baptimo XX, 5 at de nydøpte stiger opp *de illo sanctissimo lavacro novi natalis,* fra dette den nye fødselsdags allerhelligste bad.

Her spiller også johannéisk terminologi inn. Det heter i Joh. 3: nisi quis *renatus* fuerit ex aqua, et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei ... Oportet vos *nasci denuo.* Disse ord naglet det fast i oldkirkens bevissthet at det er i dåpens bad et menneske blir gjenfødt, blir født på ny ved vann og Ånd, og kommer inn i Guds rike. Også her kan Tertullian variere uttrykket, således f. eks. i De anima 41: når sjelen når frem til troen og blir ny ved den annen fødsel av vann og kraft fra oven.

Kristennavnet «qui natus est ex Deo» som er brukt seks ganger i 1 Joh brev, oppfattes naturligvis om det i dåpen gjenfødte menneske.

Derimot anvender ikke Tertullian Joh 1, 13 om gjenfødelsen, da han i likhet med Irenæus (Adv. haer. III 16, 2 og 19, 2 og V 1, 3 cfr. Tert De carne Christi 19, 24, se Olaf Moes kommentar til stedet) leser det om Kristus: *han* er ikke født av manns vilje, men av Gud.

Vi skal nå se litt på regeneratio-begrepets innhold hos Tertullian. Av denne forfatters skrifter holder jeg meg vesentlig til *De baptismo* i en vitenskapelig grunntekstutgave, samt fem andre skrifter, som foreligger i norsk oversettelse i samlingen Vidnesbyrd fra kirkefædrene, nemlig *De spectaculis, Apologeticus, De testimonio animæ, De praescriptione haereticorum* og *De anima.* Bjarne Skards to artikler i NTT (Det karthagiske katekumenat

1939 og Dåpspraksis i Tertullians menighet 1945) samt Kartagiske skoledager 1947 har gitt god veiledning.

Først må vi da spørre: Hva lærte Tertullian om det udøpte resp. det ugjenfødte menneske? Hva var hans mening om mennesket før dets møte med Guds ord?

Dette problemkompleks lå i luften på den tid. Irenæus hadde tenkt disse spøsmål igjennom, og Tertullian kjente hans skrifter godt, og er ofte inne på disse problemer selv. Kanskje hadde han ikke så rent og klart skriftmessig syn som Irenæus. Men p. d. a. s. var han ikke slik på villspor som våre kirkehistorikere vil ha det til. Det går ikke an å trekke ut noen skingrende paradokser av Tertullians bøker og koke suppe på dem. Tertullian trenger velvillige lesere.

Således lærte vi i vår studietid at Tertullian *forkastet* barnedåpen. Han sier jo i De baptismo XVIII, 5: quid festinat innocens ætas ad remissionem peccatorum? Og han anså mennesket for å være *kristent av naturen,* det står jo i Apologeticus 17: anima naturaliter christiana. — Dette er imidlertid ikke riktig.

I virkeligheten hadde Tertullian et meget mørkt menneskesyn. Han taler i De anima 3 litt motvillig om Heraklitts «mørke livsbetraktning», men denne karakteristikk kan med god rett anvendes på Tert. selv! Menneskene utenfor Kristus og kirken er for Tertullian en fordømt og fortapt slekt, under Guds vrede og i djevelens fangenskap. Allerede fra fostertiden av innvies barnet til demoner og onde makter ved alle slags seremonier avgudsdyrkerne omgir den fruktsommelige kvinne med, hun blir ombundet med bind fra avgudstempelene, under fødselen påkalles Lucina og Diana, det fremsettes bord for Juno, barnets fottrinn helliges gudinnen Statina, og hodet blir raket og hårene anvendt til besegling av offer til demonene. Således står den onde ånd rede til å ta barnet i sin makt like fra livets dørterskel for å fange sjelen. Ingen fødsel er ren, iallfall ikke blant hedningene, De anima 39.

Mennesket er med legem og sjel falt fra sin skaper, De spectaculis 2. Satan og hans engler har oppfylt hele verden. Hverken gater eller torv eller badehus eller stald er ganske fri for avguder, ja ikke engang våre egne hus, De spect 8. Med et moderne uttrykk kan vi si at mennesket befinner seg i et av satan okkupert land, — og i en tilstand av død og slaveri, under Guds vrede. Og Tertullian forkynner dette så lidenskapelig at vi ikke bare føler *Guds* vrede over alle syndere, men også *Tertullians!* De speclaculis 30 er trist lesning. —

I tilslutning til Irenæus lærer Tertullian skriftmessig om at mennesket er skapt i Guds bilde. Gen 1, 26 går uavlatelig igjen hos Irenæus, og er forutsetningen for de tertullianske tanker om mennesket. Til tross for at mennesket i dag er utøvere av all skjendsel, er det dog ikke bare Guds skapning, men også hans bilde, De spect. 2. Han har gitt oss øyne, men ikke for at vi skal begjære, tunge, men ikke for at vi skal tale ondt, strupe, hender, føtter osv. Men denne Guds skapning og dette Guds bilde «er med legem og sjel falt fra sin Skaper». Syndefallet førte med seg to ulykker: døden og slaveriet. Synden er blitt en slags ny natur. De anima 41: det onde i sjelen er i forveien til stede som følge av den opprinnelige synd (arvesynden!) og er på en viss måte noe naturlig, naturale quodammodo. Først når et menneske når frem til troen og blir et nytt menneske ved den annen fødsel av vann og Ånd fra oven, favnes det av Den hellige ånd. Men ellers befinner det seg i djevelens menighet, in diaboli ecclesia. Mennesket er nemlig ved satans forførelse blitt dødens bytte, in mortem datus, De test. animae 3, og i denne tilstand må det trelle under satan.

Derfor er mennesket selvfølgelig ikke kristent av naturen. Man fødes ikke til kristen, man må bli det, Apolog. 18. *Det er ikke fødselen* (generatio) *som gjør oss til kristne, men gjenfødelsen* (regeneratio), De test. anim. 1. Og gjenfødelsen er knyttet til dåpen, vannsakramentet i hvilket vi blir avtvettet fra våre fordums synder og frigjort til det evige liv, — for vi fødes i vann, in aqua nascimur, De baptismo I, 1 og 3.

Men er det så, hvordan forholder det seg da med det berømte ord anima naturaliter christiana?

Løsrevet fra sammenhengen sier dette ord nøyaktig det motsatte av hva Tertullian ellers alltid forkynner. Men la oss se litt på sammenhengen. Ordet står i Apolog. 17. For en gangs skyld er den bistre Tertullian noe vennligere. Han taler om at sjelen er innesluttet i legemets fengsel og omgitt av fordervede institusjoner, svekket av lyster og begjæringer, trell under falske guder. Men, fortsetter han, det kan komme glimt av noe sant, sjelen kan stundom våkne som av en rus, og nevne den sanne Guds navn: «Den store Gud», «den gode Gud», «Gud give!» *I slike stunder vender sjelen seg ikke mot Kapitolium, men mot himmelen.* O hvilket vitnesbyrd fra en sjel som av naturen er kristen!

Vi ville sagt det slik: hvilket vitnesbyrd om at sjelen er uhelbredelig religiøs! Og vi kunne forsiktig legge til noe av det samme

som Paulus sa om den ukjente Gud, Acta 17, som dere hedninger reiser et alter for og vi kristne forkynner. Men Tertullian har sin egen paradoksale telegramstil, og knytter det hele sammen i tre ord: anima naturaliter christiana. Og han ser det ikke som noen motsetning til det han nettopp har sagt i samme kapitel og det han gjentar i neste: vi fødes ikke til kristne, vi må bli det.

Og det blir man i dåpen. Sogneprest Oscar Moe har i sin Die Apostellehre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche, Gütersloh 1896, pekt på at man for rett å forstå Tertullian må merke seg at gjenfødelse og *omvendelse* for ham betyr det samme, s. 34 og 74. Og dette er både oldkirkelig og gammelluthersk, s. 25 og 71. Han henviser bl. a. til Hermae Mandat IV, 3, 1, hvor Hermas sier: Herre, jeg har hørt fra visse lærere, at det ikke finnes noen annen omvendelse (hetera metanoia) enn den ene, den gang vi steg ned i vannet (eis hydoor katebeemen) og fikk forlatelse for de synder vi hadde gjort. Og han fikk til svar: Du har hørt rett, sådan er det.

Tertullian har det samme syn. *Omvendelse, gjenfødelse* og *dåp* er knyttet sammen til en enhet. Likevel kan en ikke sette matematisk likhetstegn mellom dem. Det ser en best når en har for øye at dåpens begivenhetskompleks kan sees fra to kanter: blant døpte ser en *tilbake på det som skjedde,* blant dåpslærlinger ser en *frem til det som skal skje.* Og dette siste synspunkt var for det meste Tertullians. Det må være riktig med Bjarne Skard å gå ut fra at denne teolog var yrkesforpliktet til å arbeide blant katekumener, m. a. o. at han var lærer for dåpsaspiranter.

Sett fra dette synspunkt kommer dåpen i betraktning som fødselsstunden, og katekumenatet som en slags embryotilstand, hvor livet er undfanget in utero ecclesiae. Da kan Tertullian tale om *den lære ved hvilken vi gjenfødes,* De anima 37: Fødselens normale tidspunkt er omtrent ved begynnelsen av den 10. måned. De ti måneder henviser ... til dekalogen, idet den tid hvori vi fødes og den lære hvorved vi gjenfødes, angives ved det samme tall. Både Oscar Moe (op. cit. s. 34) og Bjarne Skard ser her en hentydning til dekalogens plass i dåpsforberedelsen, og til undervisningens omtrentlige varighet.

Og da forstår vi at Tertullian var så ubekymret overfor den mulighet at en katekumen kom til å dø før sin dåp. Han ville ingen panikk ha fordi om en ny forfølgelse plutselig dukket opp. Livet er allerede blitt til, og så får det stå i Guds hånd om fødselen skal skje ved vanndåpen eller ved ilddåpen.

Tertullian «forkastet» ikke barnedåpen, se Bj. Skards opera cit. Men han antydet muligheten av at troende foreldre kanskje burde utsette sine barns dåp (cunctatio baptismi utilior est, De bapt XVIII, 4). Når han i den sammenheng taler om *innocens ætas* må vi huske at *det gjelder troendes barn* som under alle omstendigheter er på vei ad remissionem peccatorum, på vei til dåpen, m. a. o. er katekumener. Og med katekumener hadde det ingen fare.

Også i en annen sammenheng omhandler Tertullian de troendes barn. Det gjelder 1 Kor 7, 14. Der står det at når én av foreldrene er kristen, er barna *sancti,* ikke immundi. Tertullian hevder at dette må oppfattes således: de troendes barn skal betraktes som bestemte til hellighet og dermed også til frelse. For, tilføyer han, apostelen har ikke glemt Herrens utsagn: Uten at noen blir født av vann og Ånd skal han ikke gå inn i Guds rike. De anima 39.

Det er om slike menighetens enda udøpte «bønnebarn» Tertullian bruker det påklagede uttrykk: innocens ætas. Paulus bruker et sterkere ord: sancti sunt.

Ved syndefallet har mennesket mistet livet, friheten og samfunnet med Gud. Det er i en tilstand av død, trelldom under satans makt. Men Kristus er kommet for å gi liv, frigjøring og nådegaver. Dåpen er det sakrament ved hvilket Gud fører et menneske fra døden til livet (genesis-synspunktet), fra trelldom til frihet (exodus-synspunktet) og fra ecclesia diaboli til regnum Dei (leviticus-synspunktet). Dåpen har hos Tertullian et så fyldig innhold at vi må se det fra disse forskjellige sider. Særlig er de to førstnevnte synspunkter stadig fremme i De baptismo, dels hver for seg, dels sammenslynget. Men også det tredje synspunkt er representert.

Genesis-synspunktet er det grunnleggende for hele oldkirken. I De bapt. møter vi det i åpningskapitlet og i slutningsappellen, og ellers i hele avhandlingen passim. Genesis forteller om den gang da verden ble «født» — ut av vann og gjennom vann ved Guds ord, 2 Pet 3, 5. Guds ånd svevet over vannene — og da talte Gud, og himmel og jord ble til. Slik blir også et Guds barn født av vann og Ånd i dåpen. Første kapitel i dåpsboken lyder så i (min) oversettelse:

> I. 1. Nærværende traktat skal behandle vårt vann-sakrament, dette vann som renvasker oss for de synder vi i vår opprinnelige blindhet hadde begått, og som frigjør oss for det

evige liv. Det vil såvisst ikke være unyttig til instruksjon for dem som nettopp står på terskelen til å bli nyskapt eller for dem som nøyer seg med å tro uten å skyte dypere røtter i tradisjonen og derfor bare har en tro som på grunn av uvitenhet lett blir utsatt for fristelser (til frafall).

2. Det er jo også nylig kommet til oss en slange av de aller giftigste, nemlig Kainittenes sekt, hvis doktriner har forført et stort antall. Og at den særlig angriper dåpen, det er ganske rimelig! For slanger, øgler og skorpioner søker helst tørre steder uten vann.

3. Men vi småfisk, som har vårt navn etter vår ICHTYS. Jesus Kristus, vi fødes i vann, og det er bare ved å forbli i vann at vi kan bli frelst. Det er derfor dette monstrum av et kvinnfolk, som normalt ikke engang har rett til å undervise, har funnet det beste middel til å drepe småfiskene: få dem bort fra vannet.

Dette er første kapitel i sin helhet. Og her erklærer Tert. at vi fødes i vann, in aqua nascimur, og det er bare ved å forbli i vannet, dvs. ved å leve det liv vi i dåpen ble født til, at vi kan bli frelst, nec aliter quam in aqua permanendo salvi sumus. Dåpen er like nødvendig for oss, som vannet for fiskeyngelen. Kainittenes sekt, med sin kvinnelige leder, illa monstrosissima[1]), hadde allerede forført mange, ved å få dem bort fra dåpen.

Exodus-synspunktet er antydet (frigjør oss for det evige liv, in vitam æternam liberamur), men det er genesis-synspunktet som dominerer tanken her. Vår opprinnelige blindhet, pristina cæcitas, peker på dødens mørke, cfr. 2 Kor 4, 6. De som står på terskelen til å bli nyskapt, er dåpsaspirantene, som da føres over fra mørke til lys. Og når de så, som nyfødte stiger opp av dåpens gjenfødelsesbad og ser dagens lys, heter det i bokens avslutningsappell, så befinner de seg i kirken, og løfter sine hender apud matrem cum fratribus i bønn til Faderen.

De baptismo har ikke mindre enn 11 skrifthenvisninger til Genesis, av dem går 6 på Gen cap 1. Tert. legger ut om vannets rolle ved skapelsen, og minner om at når Guds ånd og Guds ord ved vannet kunne skape alt levende — animas producere — er det da så merkverdig at vannet i dåpen kan produsere liv? — ne mirum sit in baptismo si aquae animare noverunt? (aquae, fl., indflydelse fra LXX's hydata). Straks invokasjonen har funnet sted, kommer Ånden fra himmelen og svever over vannet, helliger det

1) Tert er ikke noe videre galant!

ved sitt nærvær, og idet vannet således er helliget, er det impregnert med makt til å hellige den som blir døpt, IV, 4.

Dette belyses ved et annet bilde som var kjært for oldkirken, Joh 5. Legg merke til hvorledes de fire kapitlene i Joh henger sammen: kap 3 handler om katekumenundervisning av en jøde, kap. 4 undervisning av en samaritansk kvinne, kap. 5 handler om dåpen, kap. 6 om nattverden.

Betesda dam er bilde på dåpsvannet. En gang om året kom en engel fra himmelen for å gi vannet helbredende kraft. Det gjaldt legemlig helbredelse for et enkelt menneske pr. år. Dåpens vann blir levendegjort ved mer enn en engel: Guds Ånd, til mer enn legemlig helbredelse: sjelens frelse, for mer enn et menneske pr. år: for alle som tror og blir døpt.

I kap. XI understreker Tert. at dåpens virkekraft beror på Jesu lidelse og oppstandelse, efficacia lavacri per passionem et resurrectionem. Og i kap. XII leser vi om Noas ark som bilde på kirken, cfr. 1 Pet 3, 20.

Regeneratio i dåpens vann belyses med mange skriftord og eksempler. Det er den samme grunnakkord som kirkefedrene overalt skriver sine variasjoner over. Legg f. eks. merke til Cyprians selvvitnesbyrd Ad Donatum 4: ... Men etterat mitt foregående livs smuss var avtvettet ved *gjenfødelsens vann* og et rent og klart lys ovenfra hadde utgytt seg i mitt rensede hjerte, og etterat Ånden fra himmelen var utøst over meg og *den annen fødsel hadde omdannet meg til et nytt menneske*, da ble på en underbar måte ... det mørke lyst. Og: dåpen var lastenes død og dydenes liv. Og i boken om kirkens enhet sier Cyprian om Mater ecclesia: av hennes skjød fødes vi, av hennes melk næres vi, av hennes ånd besjeles vi. Hun gir de barn hun har født, anvisning på riket, cap. 5.

Exodus-synspunktet er også sterkt representert i De baptismo. Exodus forteller om utfrielsen av Egypten. Det skjedde, som Paulus sier, ved dåpen til Moses i skyen og i havet, 1 Kor 10, et omnes baptizati sunt in nube, et in mari. Og Det røde hav ble til *frelse* for Israel og til *undergang* for Farao og hans stridsmenn.

Dåpen betyr frigjøring fra satans makt og fra alle onde demoner. Som Kristus seiret på Golgata, føres seiren ved dåpen til oss. Tert. sier i De bapt. IX, 1 ... Folket ble utfriet av Egypten, og idet de gikk gjennom vann slapp de løs fra egypterkongens makt. Vannet tilintetgjorde kongen selv og hans tropper. Fins der et klarere bilde på dåpens sakrament? Hedninger blir utfridd fra

denne verden (ved dåpen), og overlater djevelen, deres gamle tyrann, til å drukne i vannet . . .

Folk som går etter sin forstand undrer seg over at *et vannbad kan tilintetgjøre døden,* heter det i cap II. Men nettopp at det er merkelig, er et argument. Også vi forundrer oss, men vi tror. For Tert. og oldkirken i det hele er *døden, synden* og *satan* synonymer. Dåpens lavacrum tilintetgjør dette onde maktkompleks.

Til dette synspunkt må vi også regne det beske og giftige vann ved Mara, Exodus 15, som ble friskt da Moses etter Herrens befaling kastet et trestykke ned i det (cap. IX). For hele oldkirken var dette et bilde på at Kristus ved sitt kors-tre forvandler det giftige og beske til friskt og livgivende vann.

Hedenske religioner, som Isis og Mithra-kult, anvendte «dåp» og vann, og talte om regeneratio i den forbindelse, forteller Tert., kap V. Likeså apollinariene og pelusiene, som med bad og vievann innviet templer og hus. Så onde ånder kunne sagtens ta vann i sin tjeneste, i denne av satan besatte verden!

Men Herren viste Moses et tre. Det kastet han i vannet. Og vannet ble godt, Ex 15, 25. *Dette tre var Kristus,* lignum illud erat Christus, han som selv helbreder vannet, det som før var forgiftet og beskt, og gjør det om til meget helsebringende vann, nemlig dåpen, — in saluberrimam aquam, baptismi scilicet, ex sese remedians. Det var dette vann som rant for folket av klippen, som fulgte dem. Og da denne klippe jo var Kristus, kan vi uten tvil konstatere at dåpen mottar sin velsignelse ved vannet som fløt ut fra Kristus.

Dette exodus-synspunkt er på våre misjonsmarker i dag alt annet enn tom teori. Det er en stor lettelse og befrielse å være beseglet ved korsets merke i dåpen. For da behøver en ikke frykte de onde makter. De er avvæpnet. Slik kjentes det også i oldkirken. Tert. viser f. eks. i Apol 23 hvorledes en hvilken som helst kristen kan byde og befale over de onde ånder, og jage dem bort. De frykter nemlig Kristus i Gud og Gud i Kristus, og derfor stikker de av når Kristi navn blir nevnt.

Leviticus-synspunktet skal også omtales. Tredje Mosebok er boken om renselser og prestetjeneste. Som dåpen fører fra død til liv, og fra trelldom til frihet, således fører den også til renhet og tjeneste.

At dåpen virker syndenes forlatelse er naturligvis ikke bare luthersk, men også bibelsk og oldkirkelig. Tertullian berører den side av saken uavlatelig, og han har et helt register av dåps-

synonymer som understreker det, som f. eks. når han istedetfor å si: skynde seg til *dåpen*, sier: skynde seg til *syndenes forlatelse*. Slike ord som «vann» og «bad» inneholder også tanken på renselse, som vi bl. a. ser i De baptismo's innledningsavsnitt, som vi tidligere har gjengitt.

Tertullian var legmann, ser det ut for, selv om Hieronimus i De vir. ill. sier noe annet. Men han hadde sin tjeneste i menigheten. På hans tid kunne enhver kristen forrette dåp, idet enhver kan gi det han selv har mottatt, quod enim ex æquo accipitur ex æquo dari potest, De bapt XVII, 2. Og et sted sier Tert.: nonne et laici sacerdotes sumus? — er ikke også vi legfolk prester? (jeg finner ikke nå hvor jeg har lest dette).

Mest griper det oss hva vi leser i de siste setningene i dåpsboken. Kateketen går ut fra at de nydøpte, straks de stiger opp av vannet, blir med i bønnens tjeneste sammen med brødrene, og han ber sine elever om at de fra det øyeblikk av tar synderen Tertullian med i sine bønner, — oro ut, cum petitis, etiam Tertulliani peccatoris memineritis! En forbønnens prestetjeneste venter dem etter dåpen.

Det kunne ha sin interesse å følge regeneratio-begrepet ned igjennom tidene. Det får stå hen. Men jeg skal avslutte med en konklusjon fra 1650. Dermed foretar vi et langt sprang gjennom tidene, — *fra Carthago til Romedal.*

Vårt teologiske lærdomsfenomen, Romedalspresten Christen Staphensön Bang, skrev i sin store Postilla Catechetica, Tomus Secundus, 1651, side 988 ff. følgende, som jeg gjengir i original rett-skrivning. Legg merke til det sterke innslag av oldkirkelige tanker!

Etter å ha gjennomgått hvorledes den hellige kristne kirke er Den hellige ånds «Officina oc Werckestæd» hvor Ånden virker syndenes forlatelse etc., slår han fast at Den hellige ånd har en «synderlige» menighet her i verden, «huilcken som en Moder bær oc frembdrager en huer Christen formeldest Ordet oc Sacramenterne; udi huilcke dend H.Aand aabenbarer dend HERRE Christum med sin Værdskyld oc Fortieniste» . . .

Deretter spør han om Den hellige ånd har noe å bestille med vår gjenfødelse og helliggjørelse. Svar: Ja visseligen. Ti ligerviis som Guds Søn hafuer formeldest siin Fødsel / Piine / Død / Opstandelse oc Himmelfart til veyebringet vor Gienløsning aff Syndsens og Satans Riige / oc kostet der meget paa: Saa udretter i lige maade dend H. Aand vor Igienfødelse til ded ævige Liif / formedelst Ordet oc Sacramenterne, som administreris oc uddelis i

dend Christen Meenighed / oc ved siine Gaffuer oc Virckning bistaar os i mange maader / som før er rørt. Derfaare siger Christus til Nicodemum: Sandelig / Sandelig [cit. Joh 3, 5—6] Saa ad endog dend naturlige Fødsel gaar gandske underligen til / naar wi beredis i Moders Liif / som David oc taler der omb i Psalmen / oc Job iligemaade: [i margen Psal 139, 14 og Job 31, 22, — trykkfeil for vers 15?] Men denne Igienfødelses Hemmelighed er tusind gange Underligere / efftersom Guds Børn blifuer icke fødde aff Blod / ey heller aff Kiøds Villie / ey heller aff Mands Villie / men aff Gud, [i margen: Joh 1, 13 og Job 33, 4] Derfaare siger Job: Guds Aand haffuer giort mig / og dend Aldmæctigstes Aande skal holde mig ved Liffuet.

XVI. Huorledis angaar denne Igienfødelse? Responsio: Ligerviis som til dend første Naturlige Fødsel behøffuis naturlige Fader oc Moder / oc naturlige sæd / aff huilcket wi undfangis oc fødis: I ligemaade gaar ded ocsaa til i denne Aandelige Igienfødelse, [i margen: Regenerationis nostræ Pater est Spiritus Sanctus: Ecclesia verò mater Gal 4, 2. 6 Luk 8, 1 1 Pet 1, 23] Dend H. Aand er her udi / som en Fader / oc dend hellige Christelige Kiercke / som en Moder: Huerfaare dend hellige Paulus kalder hende ded Himmelske fri Jerusalem oc allis vor Moder. Vor Igienfødelsis Sæd er Guds Ord / Lowen oc Evangelium, som er en wforkrenckelige Sæd / som blifuer ævindelige. Aff denne Sæd undfangis og igienfødis alle Guds Børn in utero Ecclesiæ, ded er / i dend Christen Kierckis Liiff / oc der udi / underbarlige viis formedelst dend H. Aand næris bestyrckis oc beredis til dend gamble Adams Forkrenckelse oc Undergang / oc til dend Ny Adams Opreisning til ded ævige Liiffs Deelactighed oc Gemenskab, [i marg: Vivimus in verbo velut embryo clausus in alvo. August. Dend hafuer icke Gud til Fader som icke hafuer dend hellige Kircke til Moder. Confer Lutheri explicationem in hunc 3. Articulum.] Ja ved Daaben hafuer voris Aandelige Moder / dend Christen Kircke undfanget os aff dend H. Aand / oc endnu ligge wi i hendis Skiød eller Liif / oc der udi formeris dagligen til Guds Børn / saa lenge indtil hand formedelst dend Timelige Død gandske affsondrer os fra denne Verden / oc fører os ind til ded ævige Liiff.

Christen Bang er fullt fortrolig med det gammelkirkelige metaforkompleks. Likesom det ved den naturlige *generatio* må være både unnfangelse og fødsel, således også ved den åndelige *regeneratio*. Det gjengitte avsnitt står i Tom 11 som behandler Credo. Derfor er ikke *dåpen* så meget nevnt. Annerledes i Tom

IV, 1652, som handler om sakramentene i alminnelighet «oc ded hellige Daabs-Sacramente i besynderlighed». Her finner en alle de gamle synspunkter på dåpen, både genesis- og exodus-synspunktet, og meget mere til. Og han forteller at Hilarius kalte dåpen for «sacramentum novae nativitatis», og Bernhardus: «investitura in bona Christi». Dionysius Areopagita «titulerer dåpen theogenesian, generationem divinam, en gudelig Fødzel / huor ved wi bliffuer Guds Børn». Videre: «Basilius Magnus kalder Daaben vehiculum coeli, Himmeriges Wogen». Tertullian: Sanctissimum Lavacrum novi natalis. Osv.

Jeg har inntrykk av at det i Tom IV er *exodus*-synspunktet som er det dominerende. Syndflodens vann er «en figur til Daaben. Baptismus est diluvium gratiae.» Og Det røde hav likeså: «mare rubrum typus fuit baptismi». Der gikk Farao til grunne, og i den anledning skriver Bang dette vers:

Pharaonis Mact den grumme Mand /
Er nu fordømt met alle /
Ved JEsum Christ vor Frelser sand /
Os aff Egipten hand kalde /
Her hafue wi den sande Mosen/
Som udledde Israels Kön /
Fra Syndsens Trældomb til Hiertens Lise.

Og Bang vet at han bygger på de gamle fedre: «Epiphanius siger: A Mose & mari incepit typus, ded er / Affmalningen til Daaben begynte aff Mose oc aff Haffuet.», hvoretter han bringer sitater av Ambrosius, Cyprian, Basilius Magnus, Chrysostomus, osv.

Christen Bang stod ikke på noen måte alene med sin oppfatning av dåpen og regeneratio, tvertom, han hadde selv lært det, og delte det med hele sin kirkelige samtid. Salmer, alterbok og prekener ga uttrykk for det samme også lenge etter Bangs tid. Som pekepind derom skal tilslutt siteres noen vers av Petter Dass og et ord av biskop Schreuder.

I Katechismus / Sange fra omkring 1720, her sitert etter Beyers utg. Bergen 1947, finner vi to sanger om dåpen, på tilsammen 63 vers. Her finner vi våre synspunkter igjen. Her omtales de døpte som «de nylig føde» (dvs. fødte), hvilket skjer ved Ånd og Vand, som er sat i Daaben.

Hvad Adam tabte hen,
Det giver os igien
Vor Frelser JEsus Christus
Ved Igienfødelsen . . .

Og det minnes om at en ikke ser dagens lys før en er født «og ført fra mørkhets hus». På samme måte: en kan ikke se Guds lys og land «førend hand igienfødes» fra sin urene stand.

Dette er genesis-synspunktet. Enda sterkere lyder exodus-synspunktet:

Israel, der giennem gik,
Blev ei vaad paa Foden,
Pharao sin sidste Drik
Drak hen under Floden.
Hannem var det Døden,
Dem en hjelp i Nøden . . .

Fri fra Syndsens Tømme,
Fra dens Herredømme,
At vi saa, alt mens vi vil
Kand Syndsens Magt undrømme.

Om det alminnelige prestedømme finner vi ikke meget hverken hos Bang eller Petter Dass. Men syndenes forlatelse, livet for Guds ansikt, samfunnet med Gud, som Guds og kirkens barn, og «en JEsu Christi Broder.»

Daaben er et Bad af Gud,
Hvilket hand indsætter,
Ey at toe vort Kiød og Hud,
Eller Legems Plætter;
Men at Folk alleene
Vaskes kunde reene
Fra den Synd, os Adam har
Paalagt, som tunge Steene.

Også en rekke av den baptismale typologis momenter finner vi igjen i Petter-diktene: Vandet i Betesda dam, Det røde hav, Jordans flod, vandet fra skyen, og vandet som ble sundt, «som før var slemt og salt», osv.

Til slutt et par ord om Schreuder. Stavem forteller om ham at han ville ikke vite av mere enn ett gjenfødelsesmiddel: dåpen. Når Peter taler om gjenfødelse ved Guds ord, 1 Pet 1, 23, forstod han det om det ved dåpshandlingen brukte ord. (Stavem: Et bantufolk, Stvgr. 1915, side 126). Schreuder selv ga tydelig uttrykk for dette, da han redigerte begynnelsen av sitt bispe-vita (Bergen 8. juli 1866) således: Jeg, Hans Paludan Smith Schreuder, er født 18de Juni 1817 i Sogndal i Indre Sogn, Bergenhuus Stift, der gjenfødt 12te Juli samme År. — Istedetfor «*døpt*» sier han «*gjenfødt*». Det var for ham som for oldkirken: regeneratio bruktes som betegnelse for dåpen.

«MANICHÄISMUS» OG «PELAGIANISMUS»

En drøftelse av dualistiske og monistiske motiver i (2. utgave) Schleiermachers «Der christliche Glaube»

Av Per Lønning.

I.

Overskriften til § 22 i «Der christliche Glaube» lyder: «Die natürlichen Kezereien am Christenthum sind doketische und nazoräische, die manichäische und pelagianische.»[1]) Hva meningen er med å snakke om «naturlige kjetterier», går frem av paragrafen umiddelbart foran. Det heter her at spørsmålet om det heretiske kan bli et nyttig supplement til spørsmålet om hva kristendom er. Men da gjelder det ikke først og fremst å vende seg til kirkens historie for å spørre om hvilke kjetterier som faktisk har forekommet. Hovedsaken må være å konstruere kjetteriene på grunnlag av kristendommens eget vesen, nemlig ved at man spør om hvilke måter dette kan motsies på uten at man likevel trenger å gi opp skinnet av det kristelige. Jo mer man så også i kirkens historie virkelig kan finne de konstruerte kjetteritypene igjen, desto tydeligere blir det kristendomsbegrep som ligger til grunn for konstruksjonen, bekreftet.[2])

Når Schleiermacher velger kjetterienes navn fra historiske fenomener, understreker han da tydelig nok at det ikke uten videre er tale om å gjøre disse som sådanne til overveielsens utgangspunkt; det dreier seg om «allgemeine Formen». Navnene skal i og for seg bare gi en antydning av hva det er det dreier seg om. Saken er nemlig at når man ser kristendommens særkjenne i at «alle frommen Erregungen auf die durch Jesum von Nazareth geschehene Erlösung bezogen werden», så vil dette kunne motsies på to måter. Nemlig på den ene siden ved at menneskets natur blir slik bestemt at den ikke kan forløses. På den andre siden ved at frelserens person blir slik bestemt at han ikke kan forløse. Hvert av disse kjetteriene kan igjen opptre i to hovedformer. Den antropologiske

fornektelse av menneskenaturens frelsesmulighet — manikeismen — har sitt kristologiske korrelat i en Kristus som er så ulik alle andre, at det han har å gi, ikke kan tilsvare det mennesket har behov for — doketisme. Den kristologiske nazoreisme, eller ebjonitisme som den også kalles, har sitt antropologiske sidestykke i en fornektelse av menneskets behov for forløsning — pelagianismen. Den antropologiske frontstilling: manikeisme kontra pelagianisme faller altså i prinsippet sammen med den kristologiske: doketisme kontra ebjonitisme. Så lenge man ikke åpenlyst vil bryte med det kristne fellesskap, er ingen andre kjetterier mulige enn disse.

Disse kjetteriene står da på hver sin side som grense- og ytterpunkter utarbeidelsen av den kristelige troslære på ethvert punkt må vokte seg for å tangere. En læreformulering kan ikke karakteriseres som heretisk om den skulle komme noe nærmere det ene ytterpunktet enn det annet. Men den må vel å merke ikke ubetinget identifisere seg med noe enkelt av dem. For øvrig bør man da være forsiktig med å stemple en oppfatning som «manikeisk» eller «pelagiansk». Det kunne jo hende at man på denne måten kunne komme til å dømme en oppfatning som hører hjemme i sentrum, fordi en ikke er oppmerksom på hvor nær en selv står et av ytterpunktene.

Kjettertypologiens aktuelle sikte kommer tydelig frem i en «Zusaz» til § 22, hvor det konstateres at de to store partier i dagens teologiske debatt representerer tilnærmelser til hver sin av ekstremitetene. Det heter her at: «in den supernaturalistischen Darstellungen nicht nur den eigentlich dogmatischen sondern auch den volksmässigen eben soviel Anklang vom doketischen und manichäischen zu finden ist, als den rationalistischen nicht mit Unrecht Annäherungen an ebionitisches und pelagianisches vorgeworfen wird».[3])

Det er tydelig nok at Schleiermacher gjennom sin kjettertypologi mener seg å anvise troslæren en glideskala mellom to ytterpunkter, og her gjelder det da altså å balansere så nær midten som mulig. Ved enhver dogmatisk bestemmelse gjelder det å gjøre klart både at mennesket trenger forløsning, og at dets vesen er slik at det kan forløses. Det gjelder å holde kursen mellom Scylla og Charybdis, mellom «Manichäismus» og «Pelagianismus».

II.

Vi skal så ta for oss noen av de viktigste sammenhengene hvor «Der christliche Glaube» gjør bruk av heresitypologien, for om mulig å bringe klarhet over hva denne avslører om Schleiermachers

egen posisjon. Det kan da være verd å holde seg hovedtrekkene i verkets oppbygning i minne. Etter en prinsipiell innledning om dogmatikkens oppgave og metode[4]) avhandler «Der Glaubenslehre erster Theil» «das fromme Selbstbewusstsein ... wie es in jeder christlich frommen Gemüthserregung immer schon vorausgesezt wird, aber auch immer mit enthalten ist».[5]) Dette kan enklere uttrykkes slik: den fromme selvbevissthet blir bestemt i sitt forhold til Gud og verden uten at det i prinsippet reflekteres på synden og frelsen. Derpå utvikler «Der Glaubenslehre zweiter Theil» den fromme selvbevissthet, slik denne bestemmes gjennom motsetningen synd/nåde. Og de to sidene av motsetningsforholdet gir naturlig stoff til hver sitt underavsnitt.[6])

Det er da naturlig nok at heresitypologien må få sin mest aktuelle anvendelse innenfor troslærens 2. hoveddel, og her igjen fortrinnsvis under første hovedstykke: bestemmelsen av syndsbevisstheten. Her møter vi allerede i hovedstykkets innledningskapitel[7]) problemet presisert og løsningen prinsipielt opptrukket. Problemet består i å forlike bevisstheten om synd med bevisstheten om en absolutt avhengighet av Gud. Her gjelder det nemlig at «neigt man zu sehr dahin, die Sünde aus dem Umkreis der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott auszuschliessen, so streift man unvermeidlich an das manichäische; und will man sie mit der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen vertragen, so ist das pelagianische kaum zu vermeiden». I kirkelærens historie er vaklingen mellom ytterpunktene her aldri brakt til noe opphør. Heller ikke Schleiermacher kan by frem noen formel som med et slag skulle løse alle vanskeligheter. Men i prinsippet, hevder han, er saken klar: det gjelder nemlig bare at alle utsagn om synden fra første øyeblikk blir satt i relasjon til de kommende om forløsningen. Da unngår man begge ytterlighetene. For dersom synden blir bestemt som noe som ikke ville være om ikke også forløsningen skulle komme, så forsvinner den tilsynelatende nødvendighet som skulle drive i retning av det manikeiske. Og ved at synden bare kan forsvinne i og med forløsningen, er den pelagianske misforståelse i prinsippet avverget.

Til full utfoldelse kommer denne forståelse naturligvis under gjennomgåelsen av syndefallet. § 72 vender seg mot den forestilling at et alminnelig syndeforderv skulle la seg avlede av en forandring som gjennom et første fall en gang for alle skulle være foregått med menneskeheten. En natur kan jo ikke forvandle seg selv, og følgelig ville her ikke stå noen annen mulighet tilbake enn å forestille seg djevelen som forvandler av en menneskenatur, som under forvandlingen selv forholdt seg pure passive.[8]) Men

dermed ville vi befinne oss midt i det manikeiske, og menneskets nåværende natur, som altså må være et djevelens verk, må i konsekvensen bestemmes som helt uskikket til å oppta i seg forløsningen. Nå må vel skrekken for dette manikeiske ikke drive oss over i en pelagiansk bortforklaring av menneskets avmakt når det gjelder å gjøre det gode. Men løsningen ligger som sagt i at: «von der Entstehung der Sünde ist nur die Rede zur Erläuterung der Lehre von der Wiederbringung des Lebens durch Christum».[9])

Vi merker i den følgende utredning hvorledes Schleiermacher innbitt kjemper med sitt stoff for å holde denne sin forståelse fast. Særlig kommer dette tydelig for dagen i § 80, hvor det gjentatte ganger blir innprentet: bare ved at syndsbevisstheten opptrer i uløselig forbindelse med nådesbevisstheten, er det mulig også å henføre den til bevisstheten om et uavkortet avhengighetsforhold til Gud. På dette grunnlag må bent frem hevdes at: «uns das Sein der Sünde mit und neben der Gnade von Gott geordnet ist». Igjen opptrer motsetningen manikeisk/pelagiansk som de avgrunner som på hver sin side av veien lurer på den fremrykkende dogmatiker. Mot manikeismen innvendes at man ved å anta en vilje selvstendig i forhold til Gud, opphever den absolutte avhengighetskjensle. Mot pelagianismen anføres at man ved å oppheve forskjellen mellom kjødets virksomhet og gudsbevisstheten og ved i like grad og på samme måte å henføre alle menneskelige viljesretninger til Gud, relativerer forskjellen mellom forløseren og de forløste. Pelagianismen oppgir den praktisk fromme interesse av å hevde forløsning, til fordel for den teoretisk motsigelsesfrie tilrettelegning. Manikeismen oppgir den teoretisk fromme interesse av å holde fast Guds allmakt, til fordel for den praktiske forvissning om det vondes realitet og forløsningens nødvendighet.[10])

Merkelig nok finner en ikke at heresitypologien spiller noen direkte og avgjørende rolle ved utarbeidelsen av kristologien. Dette tør vel imidlertid henge sammen med den nære forbindelsen mellom syndsbevissthet og frelsesbevissthet: allerede gjennom bestemmelsen av syndsbevisstheten er forløserens betydning i prinsippet slått fast. — Desto tydeligere kommer typologien imidlertid igjen i forbindelse med læren om utvelgelsen. Den kjensgjerning at en del mennesker erfaringsmessig blir delaktige i det kristne fellesskap, andre ikke, fører inn i en rekke problemer. På den ene siden kunne det friste til mest mulig å bagatellisere forskjellen mellom det å være innenfor fellesskapet og det å stå utenfor. Men dette ville åpenbart være å avsvekke forløsningens betydning. På den andre siden kunne man fristes til ensidig å understreke ulik-

heten mellom de to gruppene, nemlig ved å anta en opprinnelig dobbelthet i den menneskelige natur: noen er mottagelige for forløsningen, andre ikke — og disse to menneskenaturer må da være hverandre så ulike, at det ikke kan være tale om at den ene kan føle noen medlidenhet med den andre. Men på denne måten fornektes både den likhet syndsbevisstheten setter mellom alle mennesker, og forløsningen ved Kristus blir heller ikke noen forløsning: Kristus kommer bare og åpenbarer et skille som er til stede forut for og uavhengig av hans komme. Som den pelagianiserende forutsetning bagatelliserer forskjellen mellom dem innenfor fellesskapet og dem utenfor, overdriver den manikeiserende samme forskjell, og i begge tilfelle går selve forløsningstroen tapt. Med denne som utgangspunkt er det nemlig like umulig å lukke øynene for den dyptgående forskjell mellom det å være delaktig i forløsningen og det å ikke være det, som å gjøre forskjellen opprinnelig eller endegyldig.[11]) I Kristus-fellesskapet trekkes enhver inn til sin tid og etter guddommelig forutbestemmelse. Når ikke alle kommer samtidig, men til det for dem riktige og gunstige tidspunkt,[12]) har dette igjen sin grunn i at «die rechtfertigende göttliche Thätigkeit in ihrer Manifestation durch die allgemeine Weltordnung bestimmt und ein Theil derselben ist».[13]) Om verden kan det jo for øvrig i en senere sammenheng hete at den som skueplass for forløsningen er «die schlechthinige Offenbarung des höchsten Wesens» og derfor god.[14]) Det vonde er bare det forløpige, og derfor er det da også sikkert at: «wenn die Welt durch uns wird für uns fertig sein, sich auch deutlich zeigen wird, dass alles nur insofern ist, als es auch ein Gegenstand der göttlichen Liebe sein kann».[15])

«Der christliche Glaube» anvender altså tydelig nok sin kjettertypologi på en på sett og vis tvetydig måte. Manikeisme og pelagianisme blir på en gang ytterpunkter det gjelder å plasere seg mellom, og poler i en problematikk det synes om å gjøre å vinne ut over. Iblant synes det som om interessen først og fremst er å skifte sol og vind riktig. Iblant ligger hovedinteressen tydelig nok i å finne et nytt utgangspunkt: ved å innordne syndsbegrepet under forløsningsbegrepet synes Schleiermacher å mene at han har hevet seg opp over glideskalaen. Han har, for å si det på en dagligdags fasong, slått to fluer i ett smekk.

III.

For å komme til noe nærmere klarhet over hva det siste innebærer må vi ta veien om en avhandling fra 1819: «Ueber die Lehre von der Erwählung, besonders in Beziehung auf Hernn Dr. Bret-

schneiders Aphorismen».[16]) Schleiermacher slutter seg her til Augustin og Calvin i spørsmålet om forutbestemmelsen. Sine motstandere karakteriserer han som pelagianere, men med «pelagianisme» mener han i denne sammenheng ikke annet enn en anskuelse som avviker fra den augustinensiske predestinasjonsforståelse.[17]) Når en som har hørt Ordet, dør før det får virket troen hos ham — når det vonde som har ligget skjult i mennesket, en vakker dag bryter frem i dagen — når det vonde er sterkere i enkelte individer enn i andre, — er alt dette å forstå som forberedelser av forløsningen. Derfor kan man ikke nøye seg med å forstå det som guddommelig «Zulassung» utenat også forløsningen blir å oppfatte på samme måte.[18]) «Und schon deshalb sehe ich nicht wie man das ordinavit von dem Sündenfall läugnen sollte, weil sonst das grösste Werk Gottes, die Erlösung, nur auf einer Zulassung beruhen müsste.»[19]) Likesom Judas Iskariot var djevelen bare Guds nødvendige redskap for å forberede forløsningen. Og så kommer da den konklusjon som i vår sammenheng er av så stor interesse: «Und dieses eben ist der grosse Punkt der so oft übersehen wird in diesem Streit, dass die strenge augustinische und calvinische Lehre aus zwei gleich wesentlichen Elementen der christlichen Frömmigkeit zusammengesetzt ist. Die vielbesprochene antipelagianische Seite nämlich beruht darauf, dass der Christ kein reines und freudiges Bewusstsein irgend eines Guten haben kann, wenn er es nicht als eine Gabe Gottes um Christi willen erwiesen ansieht, und so wie er es sich selbst zuschreibt, gleich die volle Gemeinschaft seines Daseins mit Gott gestört fühlt, aber eben so wesentlich ist die eben angedeutete antimanichäische Seite, welche nicht so bestimmt und allgemein anerkannt wird, darauf beruhend, dass es kein reines und freudiges Gefühl der göttlichen Allmacht giebt, wenn nicht alles auf gleiche Weise in dem einen und untheilbaren, ewigen und tadellosen Willen und Rathschluss Gottes gegründet ist, und dass, so wie der Mensch irgend etwas aut irgend eine Weise hievon ausnimmt, er sich trostloser Weise unter die Macht und in die Gemeinschaft noch eines andern und zwar Gott widerstrebenden Willens versezt fühlt.»[20]) — Så kan det da også i fortsettelsen hete at alt som er, er i kraft av Guds forutbestemmelse, også det vonde, for det vonde er ikke virkelig uten forsåvidt det er til for å oppløse seg i den ene, og av Gud alene bestemte, virkelighet: det gode.[21])

Her er det altså tydelig nok at det for Schleiermacher ikke er tale om formidling. Ved bevisst og ettertrykkelig å ordne hele til-

værelsen inn under Guds forutbestemmelse mener Schleiermacher på en gang å tilbakevise det «manikeiske» og det «pelagianske». Man vil uten videre måtte si at tilbakevisningen av disse heresiene her er tydeligere og klarere gjennomført enn i troslæren. Når troslæren kommer til i noen grad å komplisere forholdet, ser dette ut til å skyldes at den i langt høyere grad oppfatter åpenbaringen som en historisk begivenhet. Når synd og frelse bare er å forstå som historiske nedslag av en evig rådslutning, og frelsesviljen rent statisk fattes som det overordnede prinsipp, er spørsmålene om mennesket trenger frelse og om det kan frelses, blitt blottet for ethvert meningsinnhold. Her er ikke lenger noen motsetning som trenger å medieres. Selve den spørsmålsstilling som binder «manikeisme» og «pelagianisme» sammen, er blitt transcendert.

Ganske visst vil man finne at løsningen av utvelgelsens problem i troslæren ikke i vesentlige henseender skiller seg fra avhandlingen. Tydelig nok kommer det også frem under drøftelsen av arvesynden at heller ikke troslæren blir stående ved en enkel formidling av interessene. Også her kommer løsningen i stand gjennom å overordne forløsningen over synden. Men forløsningen kommer her i høyere grad i betraktning som en historisk begivenhet. Manikeisme og pelagianisme opptrer med kristologiske korrelater. Nettopp viljen til å gjøre alvor av kristendommens karakter av historisk åpenbaring stiller seg hindrende i veien for den altfor rettlinjede innordning av syndsbevisstheten under frelsesbevisstheten. Spørsmålsstillingen manikeisme/pelagianisme får i langt høyere grad reelt innhold. Riktignok peker også troslærens bestemmelse av synden som det som ikke ville vært om ikke også «die Erlösung sein sollte», i retning av den evige rådslutning. Også her er den logisk entydige løsning, forsåvidt en slik finnes, den samme som i utvelgelsesavhandlingen. Men i troslæren merker vi samtidig stadig hvorledes nettopp det historiske ved kristendommen tvinger Schleiermacher til å stille seg nede på jorden, til å søke sin posisjon *mellom* motsetningene, mens avhandlingen atskillig lettere og mer ubesværet mener seg å kunne svinge seg opp over dem. Og årsakssammenhengen er jo tydelig nok: jo sterkere det historiske ved kristendommen aksentueres, desto mer kompliseres og vanskeliggjøres identifikasjonen av Gudsvilje og natursammenheng, desto tydeligere vil menneskevilje og Gudsvilje falle fra hverandre, og desto større betydning får spørsmålet om en *formidling*.

Interessant er det her å trekke inn Konkordieformelens syndsproblematikk. I avhandlingen om utvelgelsen kritiserer Schleier-

macher Konkordieformelen for å blande sammen guddommelig og menneskelig kausalitet.[22]) Imidlertid vil man ikke kunne nekte at troslærens formidlingsproblematikk nettopp oppviser et sterkt formalt slektskap med Konkordieformelen. Også der stilles «pelagianisme» og «manikeisme» opp som de motsatte ytterpunkter den kristne lære om syndefordervet har å holde seg mellom.[23]) På den ene siden gjelder det å holde fast at synden ikke er menneskets «substans», på den andre siden er den heller ikke noe tilfeldig og relativt som mennesket kan abstrahere fra når det skal bestemme sitt forhold til Gud.

Nå er vel imidlertid forskjellen mellom Schleiermachers og Konkordieformelens formidlingsproblematikk samtidig tydelig nok. I «Der christliche Glaube» er kjettertypologien gjort til prinsipp på en måte som er Konkordieformelen helt fremmed. Det samme må sies om den utpreget deduktive fremgangsmåte som vi har kunnet iaktta der Schleiermacher gjør nytte av typologien. Også materialt er det tydelig nok at synden i Konkordieformelen tilkjennes en selvstendighet og en radikalitet som på det skarpeste står i strid med Schleiermachers oppfatning av den som det i bunn og grunn ikke-værende. Men en viss historisk sammenheng vil vel likevel ikke kunne benektes. Schleiermachers formidlingsproblematikk er ikke uten forbillede i tidligere protestantisk teologi. Konkordieformelens uvilje mot et «substantielt» syndsbegrep synes å innebære en rasjonalisering av Luthers intensjoner, og har dermed åpnet døren for ortodoksiens og opplysningsteologiens stadig tiltagende rasjonalisering av syndsbegrepet.[24])

Utenom den tydelige gjenklang av calvinsk læretradisjon som møter oss ikke bare i forbindelse med utvelgelsesproblematikken, men også i den sterke aksentuering av allmaktsbegrepet[25]), synes ikke minst den herrnhutske impuls å være av betydning for troslærens markant kristologiske bestemmelse av antropologien.[26]) Når det gjelder troslærens bestemthet av tidens filosofi, er sammenhengene i det hele nokså kamuflerte. I utpreget grad gjelder det jo at troslæren henter sitt materiale fra kirkens historie, ikke fra filosofiens. Dette betyr naturligvis i og for seg ikke at utenomkirkelige tradisjoner ikke kan ha hatt avgjørende innflytelse på hans overveielser. Men nettopp verkets uttalte vilje til å representere en i utpreget forstand kirkelig teologi, må legge det nær å spørre om til hvilken grad og på hvilken måte det har maktet å gjennomføre sitt anliggende, før man tar opp drøftelsen av hvilke filosofiske impulser som gjenspeiler seg i bestemmelser som eventuelt måtte falle på siden av den kirkelige tradisjon.

IV.

Spørsmålet blir da til hvilken grad Schleiermacher gjennom sin kamp med det heretiske har maktet å ivareta kristendommens sentrale anliggender. Allerede meget tidlig ble hans løsninger for viktige synspunkters vedkommende gjort til gjenstand for kritikk. Et par av de betydeligste forsøk på grunnleggende kritikk av Schleiermachers intensjoner må i denne sammenheng interessere oss meget sterkt. Det gjelder først og fremst den kritikk vi møter hos *Ferd. Chr. Baur* og hos *Julius Müller*. Baur hevder i sin kritikk av Schleiermachers troslære[27]) at denne er preget av en uoppløselig dualisme, som nærmest minner om de gamle gnostiske systemer. Her kan for øvrig nevnes to så vidt forskjellige forbilleder som Markion og Kant. Det absolutte er for Schleiermacher det absolutt hinsidige, altså en abstrakt idé. Heller ikke gjennom sin betoning av Kristi forløsergjerning makter kan å sette noen konkret enhet av historien og det evige. Mellom Schleiermachers «Erlöser»-prinsipp og den historiske Jesus fra Nasaret er der ingen vesentlig og nødvendig forbindelse.[28]) Müller tar på sin side skarp avstand fra Baurs påstand om en dualisme i Schleiermachers tenkning.[29]) I stedet kritiserer han Schleiermacher for en gjennomgående monisme.[30]) Hans feil ligger bl. a. i identifikasjonen av synd og syndsbevissthet. Natursammenhengen med sin strenge nødvendighet hersker hos ham også i åndens rike.[31]) I samtidens teologi er jo for øvrig dualismen et prinsipp som for lengst er overvunnet og fortrengt.[32]) Om Schleiermachers bestemmelse av synden som den rene negasjon kan det da komme til å hete: «Allein es ist klar, dass wir mit diesen Sätzen uns auf dem geraden Wege zum vollendetsten *Pelagianismus,* nach der in Schleiermachers Glaubenslehre zu Grunde liegenden Feststellung dieses Begriffes, befinden. Die Sünde muss hier im Fortschritt der Entwicklung von selbst verschwinden; das Bedürfnis einer Erlösung ist nicht mehr nachzuweisen; der Gegensatz von Sünde und Gnade, insofern beide Ausdrücke wirklich Momente des Bewusstseins bezeichnen, löst sich in einem *Stufenunterschied* auf.»[33])

Tilsynelatende løper Baurs og Müllers Schleiermacher-kritikk i diamentralt motsatt retning, noe Müller også tydelig mener. Utfra kjettertypologien er det klart nok: den første gjør ham til manikeer (selv om ikke akkurat dette ordet brukes), den andre stempler ham som pelagianer. Imidlertid tør det være et spørsmål om ikke begge kritikere i og for seg har rett, så underlig dette enn kan høres. En noenlunde tilsvarende dobbelthet i kritikken finner vi innenfor en og samme fremstilling hos en nyere forsker som *Felix*

Flückiger. Denne finner i Schleiermachers lære om skapelse og fall en tydelig tendens til å skille ut alle enkelttrekk som ikke harmonerer med «dem Monismus des philosophischen Weltbildes», samtidig som han gir Baur avgjørende rett i oppfatningen av Schleiermacher som representant for en spekulativ-doketisk gnosis.[34])

Schleiermacher kunne selv ironisere en smule over de høyst forskjelligartede merkelappene som kritikerne fra første stund av hengte på hans troslære.[35]) Imidlertid skulle en rekke tilsynelatende motsatte dommer vel i seg selv være et tegn på at troslæren ikke lar seg uttømmende karakterisere gjennom noen enkel, udialektisk formel. Det viser seg da også tydelig i forbindelse med verkets bruk av kjettertypologien, at så helt entydig er dets posisjon ikke. Her synes Schleiermacher-tolkningen, også i vår tid, å ha syndet gjennom altfor lettvint å karakterisere ham gjennom en enkel formel. I ikke liten grad gjelder dette bestemmelsene av Schleiermacher som den konsekvente «erfaringsteolog».[36]) Men det må også sies at det «monistiske» prinsipp i for høy grad er blitt fremhevet som selve nøkkelen til hans tankeverden.[37]) Vel kan Schleiermachers forståelse av synden som frelsesforberedelse og hans identifikasjon av naturlov og frelsergjerning med full rett karakteriseres som spekulativ «monisme». Men samtidig oppviser troslæren et minst like umiskjennelig «dualistisk» drag.

Dette viser seg i den høyst tvilsomme forbindelsen mellom forløseren som prinsipp og Jesu historiske person.[38]) Jesu forløsergjerning er jo ikke egentlig å forstå som noen gjerning, det dreier seg snarest om en tilstand: en gudsbevissthetens absolutte herredømme over personlighetslivet. Men utfra en slik forståelse av forløsningen, lar det seg ikke på noen måte godtgjøre at denne er vesensavhengig av en faktisk, historisk person. Det lar seg da også spørre om ikke Jesu uforstyrrelige gudsbevissthet[39]) i nokså høy grad bringer ham på siden av og utenfor det konkrete menneskeliv, med andre ord: om ikke et nokså tydelig doketisk drag her er å påvise. Det dualistiske viser seg også tydelig nok i bestemmelsen av synden som den sanselige bevissthets overtak i forhold til den åndelige. Denne konsepsjonen faller jo også, når alt kommer til alt, ikke så langt borte fra den historiske manikeisme. En tydelig og empirisk konstaterbar kløft blir det da også mellom det menneske som er trukket innenfor forløserens krets, og det som på grunn av Guds rådslutning fremdeles er blitt stående utenfor: hos førstnevnte har gudsbevisstheten vunnet overtaket, hos sistnevnte er sansebevisstheten fremdeles den rådende. Såvel kristologien som antropologien kan altså oppvise en fundamental dual-

isme: nemlig mellom det faktiske menneskeliv og det kristne frelsesgode. Gudssamfunnet som den statiske bevissthet om et absolutt avhengighetsforhold lar seg ikke forene med det konkrete menneskeliv, bestemt som dette nødvendigvis er gjennom en rekke innomverdslige relasjoner.

Etter dette kan man da spørre om ikke Schleiermacher i sin vilje til å unngå såvel det manikeiske som det pelagianske kjetteri i virkeligheten har oppnådd å gjøre seg skyldig i dem begge. Er ikke troslæren nettopp gjennom hele sin oppbygning sammenstillingen av et rettlinjet, monistisk kausalitetsprinsipp, i henhold til hvilket forløsningen som en historisk begivenhet ikke kan bli *nødvendig,* og en dualisme mellom åndelig og sanselig bevissthet, i henhold til hvilken forløsningen (nemlig av det *faktiske* menneske) i realiteten ikke kan være *mulig?* Er ikke det enkle grep hvormed Schleiermacher på en gang mener å fri seg fra manikeisme og pelagianisme, nettopp hans ja til dem begge?[40])

I virkeligheten er jo en slik dobbelthet heller ikke så vanskelig å forstå. Schleiermachers ironi over motstandernes vidnesbyrd som ikke stemmer over ens, er tydelig nok en tanke lettkjøpt. Saken er jo nemlig den at kravet om at kristentroen på en gang skal gi plass for frelsesbehov og for frelsesmulighet, utvilsomt er helt berettiget. Rent formelt har Schleiermacher her så å si skåret rett inn til det som må være kjernen i all dogmatisk overveielse. Kristentroen kan hverken gi seg en abstrakt monisme eller en rendyrket dualisme i vold. I dette må enhver kristen tenkning gi Schleiermacher ubetinget rett. — Spørsmålet er imidlertid hvorledes denne formale forutsetning skal gjennomføres når vi kommer over til det innholdsmessig-reale. Og her er det nettopp klart at det som er Schleiermachers store styrke: den prinsipielle understrekningen av kristentroens enhetlighet — også rommer en ganske bestemt fare. Når, for å uttrykke det ved en u-schleiermachersk terminologi, kristendommens dualistiske og dens monistiske element helt og fullt blir bestemt av forholdet til hverandre, kommer de også i en viss forstand til å stå og falle med hverandre. Det vil si: en underbetoning eller en misforståelse av det ene vil automatisk gjenspeile seg i en tilsvarende underbetoning eller misforståelse av det andre.

Den formalt riktige forbindelsen av frelsesbehov og frelsesmulighet betyr at en feilaktig realbestemmelse av det ene også vil innebære en misforståelse av det andre. Til et gitt frelsesbehov svarer en frelsesmulighet og en frelser som kommer nettopp *dette* behovet i møte. Betyr frelsesbehov at gudsbevisstheten

er underutviklet sammenlignet med det sanselige bevissthetsliv, så vil frelsesmuligheten nettopp ligge i Jesus som «Urbild» og i opplevelsesfellesskapet med hans uforstyrrelige gudssamfunn. Betyr frelsesbehov derimot at mennesket i sin totalitet, bestemt som det er av selvkjærlighetens egenvilje, står under Guds dom, så trenges unektelig en ganske annen redningsmulighet og en ganske annen redningsmann enn *denne* Jesus. Rent generelt kan vi da altså si at hele Schleiermachers problematikk enten må lykkes, eller den vil føre ut *såvel* i pelagianisme *som* i manikeisme. Skulle hans bestemmelse av kristendommens monistiske element bli skjev, blir hans bestemmelse av det dualistiske det samme, og vice versa.

Det kunne ligge nær å sammenligne dette med en skålvekt. Blir en av skålene skjøvet ut av likevekt, følger den andre med, men i motsatt retning: den ene beveger seg opp, den andre ned. I en viss forstand er bevegelsen motsatt, men i realiteten er den den samme. Fører vi i inn i kristendomstolkningen en metafysisk-spekulativ dualisme, så fører vi samtidig inn en tilsvarende monisme, og omvendt, nemlig: under forutsetning av at skålvektens vektstangprinsipp — den formal-dialektiske forbindelsen av frelsesbehov og frelsesmulighet — står fast. Men så blir det jo da i neste omgang naturligvis et spørsmål om hvilken anskuelse som representerer den kristelige likevekt. I og med at undertegnede vil gjøre seg til talsmann for en annen oppfatning av frelsesbehovet og en annen forståelse av frelsesmuligheten enn Schleiermacher, med andre ord: vil innføre en ny dualisme og en ny monisme i forhold til hans, ville naturligvis han utfra sin posisjon kunne returnere beskyldningen jeg retter mot ham, for å representere såvel den ene av de to definerte kjettertyper som den andre. Skjønt før han ville kunne det, måtte han altså tilbakekalle sin spott over sine kritikeres «motsatte» dommer.

Det rent vitenskapelige bevisresultat av denne forelesningen skulle da altså bare være at de gjengse ofte svært entydige klassifikasjonene av den schleiermacherske teologi, i prinsippet må anses som nokså forfeilet. Samt at et åpent øye for «vektstangsprinsippet» må danne en viktig del av forutsetningene for et fruktbart oppgjør med Schleiermacher og den såkalte «nyprotestantisme». Og et slikt oppgjør skulle jo i dag være nødvendig nok. Ikke minst på grunn av den uomtvistelige sannhet i det Emanuel Hirsch i det nylig utkomne 5. bind av sin teologihistorie sier med henblikk på forskjellen mellom Schleiermachers syndsforståelse og reformasjonens: «Heute dürften die meisten für das Religiöse empfängliche Menschen ganz wie Schleiermacher empfinden.»[41])

NOTER

1) Friedrich Schleiermacher's sämtliche Werke, Erste Abteilung, Dritter Band (sit.: W I/3), Berlin 1835, s. 124.
2) ibid. s. 122 ff. Sammenligner vi denne paragrafen med den tilsvarende i Der chrl. Gl. 1. oppl. (Berlin 1821), § 24 = B. 1 s. 127 ff, finner vi at konstruksjonskravet er kommet til i 2. oppl., i det første er det bare tale om en utskillelse av det kjetterske på rent empirisk grunnlag. — Av interesse er for øvrig til det følgende å sammenligne S's behandling av «Manichäische und pelagianische Streitigkeiten» i hans etterlatte kirkehistorieforelesninger. (W I/11 s. 279—306.) Også her er det systematisk-aktuelle siktepunkt formelig til å ta og føle på. Noen springende punkter skal derfor her gjengis. Om manikeismen heter det: «Indess ist der Hauptpunkt das *dualistiche,* welches wieder in der Zeit, wo Augustinus besonders den manichäischen Streit führte, zusammenfiel mit der Frage, in wiefern die *Sünde* könne auf Gott zurückgeführt werden.» (s. 279.) Allerede ved sin lære om djevelen hadde den kristne kirke for øvrig på forhånd nærmet seg til det manikeiske. (s. 281.) «Da nun die Materie der Grund des bösen war: so musste der *Erlöser* keinen Theil an derselben haben, und die Auffassung der Erlösungslehre musste eine doketische sein.» (s. 284 f.) «In der Gegenwart erscheint der Teufel immer schlechthin im Gegensaz gegen Gott, obgleich besagt werden kann, er könne nichts ohne göttliche Zulassung. Was aber zugelassen wird, ist von Gott selbst nicht ausgegangen, das ist also immer gegen die absolute Macht und eine Hinneigung zum Manichäismus.» (s. 283.) «Offenbar ist der Manichäismus nicht eine von den natürlichen Ausartungen des Christenthums, aber er hat eine Verwandtschaft mit dem eigenthümlichen Typus desselben. Denn wenn wir uns erlösungsbedürftig fühlen: so liegt hierin eine Andeutung davon, dass es eine andere Gemeinschaft gebe und ein anderes Princip, worauf diese zurückgeht. Die Grenze zwischen Christenthum und Dualismus kann da schwer abgesteckt werden. Manichäische Andeutungen sind später im Christenthum wieder vorgekommen und fehlen zu keiner Zeit. Damals nun, als der Manichäismus so ausgebreitet war und wirklich dem Principe nach eine grosse Sittenreinheit sich bewahrte und zugleich eine bedeutende Intelligenz, war es natürlich, dass sich im Christenthum selbst ein Gegensaz gegen den Manichäismus bildete, und das ist eigentlich der innere Grund der *pelagianischen* Bewegungen, die um dieselbe Zeit entstanden, als der Streit gegen die Manichäer am lebhaftesten geführt wurde.» (s. 289.) Augustin kom til å bli stående midt mellom manikeere og pelagianere. (s. 304.)

   Til oppfatningen av manikeismen som historisk fenomen, sml. i S's samtid særlig: Aug. Frid. Vict. de Wegnern «Manichaeorum Indulgentias cum brevi totius Manichaeismi adumbratione», Lipsiae 1827, særlig s. 19 ff. og 77 ff.
3) W I/3 s. 129. I sine «Sendschreiben an Lücke», hvor Schleiermacher gjør nærmere rede for troslærens intensjoner, kommer han inn på verkets synsmåter i deres forhold til den aktuelle kirkelige partistilling. Det heter her at troslærens konstruksjon av det heretiske levner plass «für beide Parteien», ettersom hverken ortodokse eller heterodokse på hver sin kant overskrider grensen til det heretiske. (W I/2 s. 624.) I sendebrevene kritiseres ennvidere problemstillingen supranaturalisme/rasjonalisme som inadekvat, idet begrepene jo er hentet fra to helt forskjellige spørsmålsstillinger. For sin egen del finner Schleiermacher at han like godt kan plaseres under den ene som under den andre av de etikettene. (W I/2 s. 651 ff.) Særdeles instruktivt fremhever Karl Barth «Das Prinzip der Mitte» og dettes sentrale betydning for utformningen av Schleiermachers teologi. (ZdZ 1927 s. 429—440.)
4) §§ 1—31 = W I/3 s. 1—164.
5) §§ 32—61 = ibid. s. 167—342.
6) §§ 62—85 og 86—169 = ibid. s. 345—477 og W 1/4 s. 1—526.
7) § 65 = s. 358 ff.
8) Om djevelen se for øvrig §§ 44—45, s. 209 ff. Om urtilstanden: § 59 Zusaz, s. 321 ff. Sml. også Der chrl. Gl. 1. oppl. § 55, 2 (B. 1 s. 221) der det heter at forestillingen om djevelen hører til de «Schattenbilder» som bare har kunnet holde seg i kirken fordi den stadig vakler mellom to forskjellige oppfatninger: Guds straffende oppsynsmann og det onde som selvstendig prinsipp, og man aldri har gjort seg det uklare og umulige i denne forbindelsen tydelig. Enda Calvin, som skal ha gitt den mest konsekvente utredningen, kommer her til kort. — Hele dette avsnittet mangler i 2. oppl. For øvrig vel et vidnesbyrd om det noe vaklende i S's egen kamp med problemkomplekset.
9) ibid. s. 401.
10) ibid. s. 443, sml. § 81, 3, s. 451 f.
11) § 118, 2, W I/4 s. 255 ff.
12) sml. § 118, 1, ibid. s. 251 ff.
13) § 119, 1, ibid. s. 261.
14) § 169, ibid. s. 523.
15) § 169, 2, ibid. s. 525. Til bruken av begrepsparet pelagianisme/manikeisme finner vi innenfor troslæren noen paralleller. Avsnittet «Von dem Geschäft Christi» (§§ 100—105, W I/4 s. 93—148) opererer med motsetningene «magisk» og «empirisk» og setter som rette mellomvei det «mystiske». Dvs. det innrømmes at sistnevnte begrep ikke er helt heldig p. g. a. dets mangetydighet, men brukbart er det likevel når man bare holder det nær opp til den opprinnelige betydning av: noe som hører den lille krets av innviede til. Ordet står altså som et uttrykk for at forløsningen ikke er alment

demonstrerbar, men bare tilgjengelig for rent indre erfaring. Bare gjennom deltagelse i menighetens fellesvesen er forløsningen, dvs. delaktigheten i Kristi gudsbevissthet, tilgjengelig for den enkelte. Det magiske består da i at man vel innrømmer Kristi forløserbetydning, men at man ikke vil forstå forløsningen formidlet gjennom menigheten og Kristi inspirerende nærvær i denne, men at man tilskriver ham en direkte innvirkning på den enkelte. Det magiske ligger nemlig i at man forestiller seg en innvirkning fra person til person uten at innvirkningen har noen naturlig formidling. Noe som igjen ville stride mot den forutsetning at Gudsriket vel etter sitt utgangspunkt er et overnaturlig, men at det ikke kan gå inn i verden uten å bli en del av den naturlige årsakssammenheng. Den magiske anskuelse viser seg da som separatistisk, og dens kristologi grenser nær opp til det doketiske. Kan Kristus i dag virke utenom den naturlige årsakskjede, var det jo heller ikke dengang nødvendig at han skulle opptre i noen tilknytning til denne. Fra det magiske fjerner man seg da ved å understreke menigheten og nådemidlene, vel å merke: når man samtidig holder fast at disses betydning ikke er å disponere Kristus for å virke, men å fremkalle den stemning som disponerer oss for å motta hans innvirkning. — Den empiriske oppfatning regner også på sin side med en Kristi forløsende virksomhet, men legger denne vesentlig i at han hos oss skaper en stadig voksende fullkommenhet, noe som da må skje gjennom hans lære og eksempel. Men dermed blir jo hans fremtreden i realiteten overflødig. (§ 100, 3, ibid. s. 98 ff.) — Også når det gjelder Kristi forsonende gjerning (at han gir oss del i sin uforstyrrede salighet), må en «mystisk» forståelse skyve en «empirisk» og en «magisk» misforståelse til side. Den empiriske oppfatning feiler ved å gjøre salighetsbesiddelsen avhengig av den moralske forbedring, den magiske ved å la den bestå i en Guds tilregning av Kristi stedfortredende rettferdighet som i prinsippet helt ser bort fra om mennesket nå også eier livsfellesskapet med Kristus. (§ 101, 3, ibid. s. 106 f.) «Magisk» blir forestillingen ennvidere lett om man setter gjenfødelsen i en altfor nær sammenheng med dåpssakramentet. (§ 108, 4, ibid. s. 182.) «Empirisk» blir den om man vil se på Jesu budskap som den almenmenneskelige fornufts forbedring av gjeldende moral. (§ 103, 2, ibid. s. 118.) — Som mottyper kan også stilles opp en «naturalistisk» religionstype og en «svermerisk». (§ 121, 1, ibid. s. 280 ff., Til identifikasjonen av «naturalistisk» og «pelagiansk» sml. Der chrl. Gl. 1. oppl. § 25 Zusaz [= B. 1 s. 133].)

Også disse typologiske formene synes å vende seg mot tendensene i ortodoksien på den ene siden og rasjonalismen på den andre. På den ene siden blir Kristusforløsningen borte i vilkårlighet, og den kristne bevissthet om en fullkommen avhengighet av Gud går tapt. Her står ortodoksien, som i forgrovet utgave opptrer som manikeisme, doketisme, magi og svermeri. På den andre siden rasjonaliseres forløsningen bort i gold moralisme. Og dette er rasjonalismen, som i siste konsekvens blir pelagianisme, ebjonitisme, empirisme og naturalisme.

16) W I/2 s. 391—481.
17) ibid. s. 425 anm.
18) ibid. s. 448.
19) ibid. s. 448 anm.
20) ibid. s. 449.
21) ibid. s. 467.
22) ibid. s. 483.
23) Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, Berlin 1930, s. 311,67; 773,17; 778,8; 846,3; 850,16; 902,74; Til forkastelse av «manikeismens» «substantielle» syndsbegrep sml. videre ibid. s. 51,5; 774,19; 775,22; 825,26 f; 853,30; 862,25. Mens «pelagianisme» er et slagord som i første rekke knytter seg til reformasjonens oppgjør med romerkirken, synes termen «manikeisme» å ha fått polemisk aktualitet innenfor lutherdommen gjennom oppgjøret med Flacius. Sml. Lauri Haikola «Gesetz und Evangelium bei Matthias Flacius Illyricus», Studia theologica Lundensia I, Lund 1952, s. 157 ff. Som Haikola her påviser beror kirkens forkastelse av Flacius' syndsbegrep i stor utstrekning på at man har systematisert dette ved å føye det inn i et aristotelisk skjema som er det selv fremmed. Nettopp innføyningen av evangeliets syndsforståelse i problematikken substans/aksidens synes å være årsaken til at syndsforståelsen i luthersk teologi kom til å bli trukket lengre og lengre inn i en rasjonal formidlingsproblematikk.

24) Hvorledes arvesyndbegrepet omsider kunne avsvekkes enda av en teologi som bevisst ville regne seg som ortodoks, ser vi ikke minst tydelig i fremstillingen hos Johann David Michaëlis «Gedanken über die Lehre der heiligen Schrift von der Sünde und Genugthuung als eine der Vornuft gemässen Lehre», Göttingen und Bremen 1779², særlig s. 444 ff.

At Schleiermachers problematikk av samtiden ikke uten videre har vært følt som noe radikalt brudd med ortodoksiens tradisjoner, tør vi finne et vidne om i Karl Hases «Hutterus redivivus». Dette verket, som jo etter hele sin intensjon vil være en repristinasjonsdogmatikk, kommer i sine bestemmelser av synden temmelig nær opp til Schleiermacher. Det heter her f. eks.: «Die L. vom Subjecte der Versöhnung hat die rel. Beziehung der Menschh. nachzuweisen, wiefern sie der Versöhnung sowohl *fähig* als *bedürftig* ist. Das erste wird vorzugsweise dargestellt in der L. vom Stande der urspr. Vollkommenh. durch göttl. Schöpfung, das andere in der L. vom Stande des Elendes durch die Sünde, so dass jedoch beides nur in gegenseitiger Beziehung erkannt wird: denn der erste Stand an sich würde die Fähigkeit, nicht das Bedürfnis der Versöhnung, der andere an sich das Bedürfnis, nicht die Fähig-

keit darthun: der erste in solcher einseitigen Betrachtung durch den *Pelagianismus*, der andere durch den *Manichäismus* das Xthum aufhebend.» (op. cit. elfte verbesserte Ausg., Lpz. 1868, s. 156 f.) Arvesyndens egentlige idé er menneskets religiøse hjelpeløshet uten Kristus. (ibid. s. 173.) «Nemlich einesth. wird die Idee verletzt durch den *Pelagianismus* in allen seinen Graden, der in der leichtsinnigen Auffassung der Sünde eine von Xto unabhängige Einwirkung des Menschen zu seinem rel. Heile annimt. Andernth. durch den *Manichäismus*, der in der schwermüthigen Auffassung der Sünde eine solche Zerstörung aller Geisteskräfte sieht, dass durch dieselbe die Verlösung unmöglich ist.» (ibid. s. 147.) Når f. eks. katolikken Möhler kan bebreide lutherdommen for manikeisme, «so hat er einige fromme, hochgespannte Ausdrucksweisen bes. Luthers gemissbraucht, um Folgerungen daraus zu ziehen, welche unsere K. stets verworfen hat». (ibid. s. s. anm. 7.) At disse «fromme, hochgespannte Ausdrucksweisen» tross alt er langt mer konstitutive for hele Luthers forståelse av evangeli enn Hase er oppmerksom på, skulle vel nyere Luther-forskning ha gjort tilstrekkelig klart. (F. eks. Ragnar Bring «Dualismen hos Luther», Sth. 1929, særlig utredningen av forholdet mellom Guds allmakt og Satan, s. 258 ff.)

Hvorledes den typiske formidlingsteologi i Schleiermachers samtid tok på problemene, vil man for øvrig kunne få et inntrykk av gjennom f. eks. K. G. Bretschneider «Handbuch der Dogmatik», Leipzig 1818, § 137 = II s. 64 ff. Av den eksegetiske bakgrunn får man et inntrykk f. eks. gjennom de Wettes «Lehrbuch der christlichen Dogmatik» I, Berlin 1813, § 214.

25) Eller av det i realiteten overordnede begrep «Abhängigkeitsgefühl».

26) Sml. f. eks. behandlingen av status corruptionis hos Aug. Gottl. Spangenberg «Idea fiedei fratrum oder kurzer Begriff der Christlichen Lehre», Barby 1779, § 55 s. 102 ff: vel er menneskets natur som en aker full av torn og tistel, men eier likevel i seg muligheten til for Kristi skyld å forvandles og omskapes. Allerede her er tydelig nok spenningen mellom skapelse og syndefall løst gjennom å ta tilflukten til kristologien. — Her vil man også merke hvorledes en formidlingsinteresse ligger til grunn, selv om dette ikke tydelig er uttalt. Med opplysningsteologien understrekes frelsens karakter av empirisk konstaterbar forvandling, og med ortodoksien utheves frelsens eksklusivitet.

27) Baur «Der christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung», Tübingen 1835, s. 626—668.

28) ibid. s. 638 ff, sml. oppsummeringen s. 667 f.

29) Müller «Die christliche Lehre von der Sünde» I, Breslau 1839, s. 220.

30) ibid. s. s.

31) ibid. s. 210 ff, 216.

32) ibid. s. 272 ff.

33) ibid. s. 342, sml. oppgjøret med «pelagianismen» ibid. s. 475 ff.

34) Flückiger «Philosophie und Theologie bei Schleiermacher», Zollikon/Zürich 1947, s. 137, 182 f.

35) W I/2 s. 581.

36) Slik med forskjellige nyanser bl. a. Heinrich Scholz «Christentum und Wissenschaft in Schleiermachers Glaubenslehre», Leipzig 1911², særlig s. 21 ff, Horst Stephan «Die Lehre Schleiermachers von der Erlösung», Tübingen und Leipzig 1901, Emil Brunner «Die Mystik und das Wort», Tübingen 1928², Wobbermin artikkel «Schleiermacher» i RGG², m. fl.

37) Dette gjelder vel også Gustaf Auléns fremstilling i «Den kristna gudsbilden genom seklerna och i nutiden», Sth. 1941², s. 305 ff. Aulén fremhever med rette det monistiske motiv som gjennom kausalitetsbegrepet så sterkt preger hele Schleiermachers tenkning, men unnlater å komme inn på de utvilsomt like interessante og like betydningsfulle dualistiske ansatser.

38) Påpekt allerede av Baur. Sml. også Schleiermachers selvforsvar, W I/2 s. 582 f. Enda mer kategorisk enn Baur finner H. Süskind at Schleiermachers tenkning står i et radikalt negativt forhold til historien, og at troslærens forsøk på å aksentuere det historiske står i en uforlikelig motsetning til andre og mer fundamentale motiver. «Christenthum und Geschichte bei Schleiermacher», Tübingen 1911, særlig s. VII f.

39) Sml. det forhold at han i realiteten ikke kunne fristes, Der chrl. Gl. § 98, 1 = W I/4 s. 78 ff.

40) En unektelig noe annen dom møter oss hos Emanuel Hirsch i dennes «Geschichte der neuern evangelischen Theologie» V, Gütersloh 1954. Her heter det, særlig med henblikk på kristologien: «Dass diese Christologie — wenn sie in sich haltbar sein sollte — Schleiermachers eignen Grundsätzen gemäss weder dem Doketischen noch dem Nazoräischen sich nähert, sondern tatsächlich als etwas Selbständiges zwischen beiden Grenzpunkten steht, kann kaum bezweifelt werden. Sie ist der aufgeklärten Abschwächung der Christologie mindestens so stark entgegen wie die altkirchliche Zweinaturenlehre.» (ibi s. 339, sml. 321 f.) Samtidig medgir likevel samme forfatter at Schleiermacher forenkler og i noen grad avsvekker reformasjonens syndsforståelse. (ibid. s. 344.) Det synes her som om Hirsch ikke riktig har hatt øye for den intime forbindelse mellom hamartiologi og kristologi som nettopp Schleiermacher, og ikke minst i forbindelse med kjettertypologien, har æren av med så overbevisende en tydelighet å ha understreket. En eventuell forbindelse mellom avsvekningen av reformasjonens syndsbegrep og «die aufgeklärte Abschwächung der Christologie» kan man i hvert fall ikke a priori overse.

41) Hirsch op. cit. s. 345.

NYTESTAMENTLIG LITTERATUR

(Fortsettelse fra hefte 2.)

Ernst Percy: Die Botschaft Jesu. Eine traditionsgeschichtliche und exegetische Untersuchung. Lund 1953. C. W. K. Gleerup. 324 sider.

Fra Albertz' «Botschaft des Neuen Testaments» kommer vi med ovennevnte arbeid av dosent *Percy* i Lund til en monografisk behandling av *Jesu budskap.* Ernst Percys undersøkelse av dette har det tilfelles med Albertz' metode at P. — som allerede itelen på hans bok antyder — legger avgjørende vekt på den muntlige tradisjon av budskapet. Som formhistorikerne forutsetter han at den evangeliske overlevering har begynt med enkelte fortellinger og utsagn; sammensetningen av dem slik vi nå kjenner den er sekundær. Problemet for forskningen i dag, sier han, er ikke mer å skille ut og datere forskjellige kildeskrifter, men å bedømme de enkelte fortellinger og logia, og derunder må man regne med muligheten av at overleveringen er blitt preget av urmenighetens tro og dens interesser. Når det da spørres om kriterier til bedømmelse av hvorvidt en fortelling eller et Jesusord er autentisk eller ikke, svarer Percy at det gjelder å sammenligne disse med det vi kan slutte om urmenighetens tro fra Acta og Paulus' brev: lar vedkommende ord eller fortelling seg ikke forklare av urmenighetens religiøse situasjon eller inneholder de noe som skiller seg fra det bilde vi kan danne oss av denne, da må de sannsynligvis bedømmes som autentiske. Av betydning for dommen om et Jesusords autentisitet er også den tankemessige og formale egenart som utmerker mange av dem. Derimot er spørsmålet om et visst stykke av overleveringen stammer fra denne eller hin antagelige skriftlige kilde i denne forbindelse nokså betydningsløst da vi, mener Percy, ikke er i stand til å føre vedkommende kilder tilbake til øye- og ørevitner (s. 2—3). Som man vil se, atskiller Percys metode seg fra Albertz' ved en større vektleggen på innholdsmessige synspunkter enn på de for-

melle. For øvrig skal jeg vente med mine bemerkninger om den til vi har sett litt på P.s bestemmelse av Jesu budskaps reale innhold.

Problemet er for P. dette: Var Jesu budskap bare en forkynnelse av fordringer man måtte oppfylle for å kunne komme inn i det Guds-rike som nå var nær, eller var det et frelsesbudskap også i den forstand at Jesus formidlet de mottagelige andel i riket? I forbindelse dermed drøfter P. to andre spørsmål: gikk Jesu fordringer ut over Moselovens krav? Og: holdt Jesus seg for Messias, eller var det først urmenigheten som holdt ham for det?

Under uavlatelig diskusjon med den nyere litteratur til emnet og med særlig hensyntagen til Bultmanns tradisjonskritikk kommer Percy til et positivt svar på sitt hovedspørsmål: Jesu budskap var et frelsesbudskap og han selv var frelsesmidleren. Men undersøkelsen er så omfattende og detaljert at det faller vanskelig å få øye på de store linjer. I en rekke tilbakeblikk resymerer boken til å begynne med resultatene av undersøkelsen.

Hovedresultatet er alt nevnt. Men hensyn til lovspørsmålet finner P. at Jesus uten å oppheve noen del av Moseloven, bortsett fra et ord som Mk. 7, 15, dog overbyr dens krav (s. 122 f. og s. 163 f.). Derimot savner man et lignende resymé etter den vidtløftige behandling av Jesu selvvitnesbyrd (s. 225—307) med overtitelen «Der Menschensohn». Imidlertid mener P. å kunne slå fast at Jesus ved å kalle seg selv Menneskesønnen har villet tilkjennegi at han var Messias, om enn i en vesentlig annen mening enn den gjengse jødiske Messias-forventnings. P. går også inn for autentisiteten av Mt. 11, 27, men forklarer betydningen av Jesu selvbetegnelse Sønnen så: «Der Erstling Israels, Vertreter seines Volkes.» Kfr. Ex. 4, 22. Hos. 11, 1 (s. 271).

Verdien av P.s omhyggelige og inngående tradisjonshistoriske undersøkelse av Jesu budskap ligger etter mitt skjønn mer i enkeltundersøkelsene enn i helhetsbildet. Forfatteren kommer inn på så å si alle både historiske og bibelteologiske spørsmål i den synoptiske overlevering. Jeg nevner eksempelvis Jesu utsagn om fattigdom og rikdom. Her mener P. å måtte ta Jesu krav til den unge mann, Mk. 10, som en alminnelig regel for dem som ville følge etter ham. Jesus må ha betraktet besittelsen av rikdommer som uforenlig med deltagelsen i Guds rike (s. 93). «Luk.s ebjonitisme,» sier P., synes altså å gå tilbake til Jesus selv» (s. 106).

Her spørres det nå først og fremst hvor vidt forfatterens eksegese av perikopen om den rike yngling er holdbar, hva jeg ikke kan finne. Men samtidig er det nevnte eksempel skikket til å illustrere

det problematiske i P.s tradisjonskritiske metode: kan ikke den «ebjonitiske» bedømmelse av rikdom og jordisk eiendom, som for ham står som kriterium på omhandlede Jesus-ords ekthet, like så godt tenkes å være uttrykk for en ebjonitisk tendens i urmenigheten? I Acta synes man jo å finne spor av en sådan. Og på den annen side: om man f. eks. i den evangeliske overlevering mener å finne en mer ebjonitisk kristologi enn i urkirken (jeg sier ikke at P. gjør det) behøver da det å være et kriterium på vedkommende Jesus-ord opprinnelighet, kan det ikke eventuelt skyldes påvirkning av en tradisjon som var mer jødisk enn kristelig preget? Jeg tror at man ut fra et historisk-kritisk synspunkt i hvert fall må anvende den tradisjonskritiske metode som P. har fulgt med den største forsiktighet og mer søke ekthetskriteriet for Herrens ord i deres formelle enn i deres reelle egenart i forhold til urmenighetens vitnesbyrd. Det må jo også erindres at denne menighet likevel står på Jesu skuldre, og at overalt hvor dens lære avviker fra jødedommen er sannsynligheten for at den har sin oppfatning fra Mesteren og ikke omvendt at den har lagt sin mening inn i dennes ord. Ved siden av Herren eide den jo også Ånden som læreautoritet og behøvde ikke selv å produsere Herre-ord. Sml. 1 Kor. 7, 10. 12.

At P.s tradisjonskritiske metode lett forleder til tradisjonsskepsis, viser også hans bedømmelse av beretningene om Jesu dåp, fristelse og forklarelse som legendariske (s. 13, s. 17, s. 306).

Har det etter P.s mening lite å si hvilken skriftlig kilde et overleveringsstykke stammer fra, kan man med grunn spørre hvorfor han likevel bare holder seg til de synoptiske evangelier og ikke regner med muligheten av at der også i det fjerde evangelium finnes fortellinger eller ord som kan være autentiske kilder til Jesu budskap. Her blir Percys arbeid utfylt og korrigert av en dansk kollega som nettopp har skrevet om den johannéiske tradisjon. Men før jeg omtaler dennes bidrag vil jeg gjerne ha understreket at Percys store bok er særdeles vel skikket til å orientere i den moderne debatt angående det sentrale emne som han så inngående og sakkyndig har behandlet.

Bent Noack: Zur Johanneischen Tradition. Beiträge zur Kritik an der literarkritischen Analyse des vierten Evangeliums. København 1954. 172 sider.

Professor Mosbechs etterfølger som nytestamentlig ekseget i Københavns teologiske fakultet *Bent Noack,* har i ovennevnte monografi sat seg til spesiell oppgave å prøve den litterærkritiske analyse av Johannes-evangeliet, særlig slik den er utformet av Bultmann

i dennes bekjente kommentar til evangeliet. Noack vil visstnok ikke bestride at det johannéiske materiale har forskjellige religionshistoriske omgivelser å takke for sin eksistens (?), men de virkelige kilder, sier han, kan ikke identifiseres som kilder i litterærkritikkens forstand eller rekonstrueres (s. 42). Etter sin kritikk av Bultmann går han over til en undersøkelse av «Die Struktur des Stoffes», de johannéiske logia, de gammeltestamentlige sitater, de synoptiske logia og fortellingsstoffet, og gjør gjeldende at man må søke å forstå det 4. evangelium under den forutsetning at der gas en selvstendig johannesisk tradisjon av Jesus-ord og at det 4. evangelium er skrevet ut fra den, uten at dets forfatter behøvde å ta sin tilflukt til skriftlige kilder, enten utenomkristelige eller de synoptiske evangelier (s. 43—109). Og fortellingsstoffet er, mener han, av samme opprinnelse som talestoffet (109—125). Endelig behandler Noack i et kapitel «Die Úberlieferung des Stoffes» spørsmålet om evangelistens fremgangsmåte og hevder den johanneiske tradisjons selvstendighet (s. 126, 162): Hele stoffet er skrevet ned ut fra forfatterens (eller forfatternes?) viten og hukommelse (s. 157). Ellers er Noack uhyre forsiktig og uttaler seg ikke nærmere om hvem forf. er. Når det imidlertid spørres: finner vi i Joh. ev. i det hele autentiske Herre-ord og historiske beretninger? svarer han til slutt: Prinsipielt må man hevde, at Johannes-evangeliet når det i virkeligheten er opstått uavhengig av synopsen og andre skriftlige kilder, står på like linje med de tre eldste evangelier som kildeskrift og at avgjørelsen om «ekte» og «uekte», «historisk» og «uhistorisk» i synopsen og i det fjerde evangelium må felles etter de samme målestokker, derimot ikke for Johannes-evangeliets del med hjelp av en sammenligning med synopsen (s. 162).

Noacks bok er ikke bare et meget verdifullt bidrag til kritikken av den litterærkritiske analyse og oppstykning av det 4. evangelium, men bidrar også meget til en positiv forklaring av dets komposisjon og opprinnelse. Jeg tror nok at Joh. har tatt mer hensyn til de eldre evangelier enn N. mener, men han fortjener takk fordi han så sterkt har understreket det 4. evangeliums selvstendighet og likestilling med de synoptiske som kilde til Jesu liv.

Johannes Munck: Paulus und die Heilsgeschichte. Universitetsforlaget i Aarhus. Einar Munksgaard, København. 342 sider stort oktav. 1954.

Mens den skandinaviske teologi tidligere mest nøyde seg med å tilgodese det hjemlige behov, deltar den nå i stigende utstrekning i den internasjonale diskusjon. Til de to ovenomtalte bidrag til

evangelieforskningen kommer her et stort og vektig dansk arbeid som den nnternasjonale Paulus-forskning vil måtte ta alvorlig hensyn til. Professor Munck i Aarhus har satt seg til hovedoppgave å underkaste den moderne, av Tübingerskolen ennå påvirkede oppfatning av apostelens stilling innen urkristendommen, en grundig revisjon.

Muncks vidløftige opus består nærmest i en rekke enkelte studier som begynner med Paulus' kallelse og derfra naturlig fører over til hans apostolat. Men etter hvert ble det, som han opplyser i forordet, nødvendig å ta stilling til så godt som alle problemer innen Paulus-forskningen og forskningen om urkristendommen. På den måte er M.s bok likevel blitt et hele, riktignok med altfor mange merker av at den er oppstått av enkeltstudier.

I kapitlet om Paulus' kallelse vender forf. seg mot ethvert forsøk på å forklare hans omvendelse psykologisk, etter kildene var kallelsen ganske «unvorbereitet und unabwendbar» — liksom de gamle profeters. I kap. 2, «Der Apostel der Heiden» fremstiller M. apostelen som «det eskatologiske sendebud» som ifølge 2 Tess. 2 er den som ved sin hedningemisjon holder enden tilbake (?). I forbindelse dermed synes M. å overdimensjonere Paulus' selvbevissthet som apostel, om han enn med rette kritiserer den moderne oppfatning av ham som tenker og religiøs personlighet (følelsesmenneske).

Med særlig interesse leser man kap. 3 hvor Munck holder et generaloppgjør med Tübingerskolen hvis grunnsyn og problemstilling fortsatt gjør seg sterkt gjeldende hos en rekke selebre moderne forskere. Man har nesten følelsen av en kopernikansk omveltning av det tilvante syn på urkirken når forf. i kap. 4 med overskriften «Die judaistischen Heidenchristen» hevder at de i Galaterbrevet bekjempede judaister slett ikke kom fra Jerusalem men fra hedningekristendommen! Videre søker M. å redusere judaismens utbredelse i de hedningekristne menigheter. I kap. V, «Die Gemeinde ohne Parteien», hvor han behandler stridighetene i Korint, mener han å kunne vise at det ikke dreier seg om de vanlig antatte partier, altså heller ikke om noe judaistisk Kefas- eller Kristus-parti, men bare om innbyrdes uenighet og tretter («Zankreden»). Dog kan han i sin studie over 2 Kor., «Der wahre und die falschen Apostel», ikke komme forbi at det der er tale om tilreisende jødiske apostler. Etter at han i et nyt kapitel, «Das Manifest des Glaubens», har gjort bemerkninger til Romerbrevet går M. så over til å behandle jødekristendommen etter Actas fremstilling (kap. VIII), og dette kapitel er jo av særlig interesse. Mens Tübingerskolen og dens etter-

følgere skarpest mulig understreket modermenighetens jødiske karakter og dermed dens motsetning til det lovfrie evangelium som Paulus forkynte, fremhever Munck dens klare atskillelse fra jødedommen og dennes forfølgelse av menigheten som bevis på forskjellen. Han betviler endog at Lukas har rett når han i Act. 15 lar kravet om de hedningekristnes omskjærelse og forpliktelse på Moseloven bli reist av jødekristne i Jerusalem. I Apostelhistorien har vi, mener M., for oss et syn på jødene som svarer til den etterapostoliske tids (s. 249)!

I kap. IX: «Israel und die Heiden», polemiserer forf. mot den oppfatning at jødedommen på Jesu tid var misjonerende, og påberoper seg her også Sverre Aalens doktoravhandling («Licht und Finsternis», s. 202 ff.), selv dens proselyttmakeri var, mener M., minimalt. Jødedommen var ikke forgjenger for den kristne misjon. Jødekristendommen gikk ut fra at tiden til hedningemisjonen først skulle komme etterat Israelsmisjonen var fullført. Paulus derimot hevdet at evangeliet måtte forkynnes samtidig også for hedningene og at deres omvendelse skulle hitføre det nå forherdede Israels frelse. M., som understreker at Paulus bare regnet med årtier innen parusien, forklarer hans uttalelse Rom. 15, 19 som uttrykk for en representativ universalisme (?). For øvrig bestrider han at der bestod noen motsetning mellom jødekristendommen og Paulus og gjentar at det var blant de hedningekristne i Lilleasia judaismen oppstod (s. 274). I den etterapostoliske tid og senere glemte kirken Jesu og disiplenes og Paulus' omsorg for Israel etter kjødet.

I kap. X, «Paulus und Jerusalem», understreker M. hedningeapostelens positive stilling til Jerusalem, i motsetning til Tübingerskolen, og tar avstand fra oppfatningen av kollekten til modermenigheten som en tvungen beskatning av de hedningekristne. Selv tolker M. Paulus' overbringelse av kollekten under ledsagelse av representanter for disse som et middel til å vekke Israel til nidkjærhet (Rom. 11, 11).

I et sluttkapitel, «Paulus vor dem Kaiser», går M. først inn på den rettslige side av apostelens prosess og peker herunder meget fint på den likhet som etter Acta består mellom apostelens rettssak og den anklagede Kristus' og viser til at Paulus' prosess i Apostelhistorien inntar den samme plass som lidelseshistorien i evangeliene. Når det gjelder apostelens eget syn på sin sak, minner M. om den vekt som N. T. i det hele legger på vitnesbyrdet for øvrigheten og tolker (s. 327), 2 Tim. 4, 16—18, så at Paulus ved selve sitt vitnesbyrd for keiseren hadde nådd det der nevnte mål, at forkynnelsen skulle fullbyrdes og alle hedninger få høre den (?).

Som man vil skjønne inneholder prof. Muncks bok en meget berettiget korrektur av et syn på Paulus og hans forhold til jødekristendommen som ennu ofte henger igjen fra Tübingerskolens historiekonstruksjon. Meget av hva forfatteren her fremholder, er sagt før. Men han nøyer seg ikke med delvise korrekturer, han går nærmest til den motsatte ytterlighet og blir derunder nødt til både å korrigere Acta på forskjellige punkter og å eksegere Paulus på en til dels tvungen måte, som det ovenfor gitte resymé har gitt eksempler på. Selv om man imidlertid må ta avstand fra den ensidighet hvormed Munck gjør sitt hovedsynspunkt gjeldende, må man være ham takknemlig for de mange treffende iakttagelser og den kraftige impuls til revisjon av tilvante oppfatninger som hans arbeid inneholder.

Gottlob Schrenk: Studien zu Paulus. Zwingli-Verlag 1954. 148 s. En i forhold til Muncks svære Paulus-bok, knapp men overmåte vektig liten samling av Paulus-studier! Takknemlige disipler av den kjente nytestamentler, prof. G. Schrenk i Zürich, har villet hedre ham til hans 75. fødselsdag ved å utgi en del av hans egne oppsatser om paulinske problemer som ellers er vanskelige å få fatt i, og de i nærværende bok samlede har avgjort fortjent å bli videre kjent.

Den første studie yter et meget verdifullt bidrag, «zur geistigen Herkunft des Paulus», idet den gir et skarpskåret bilde av «Rabbinische Charakterköpfe» i den urkristelige tidsalder, menn som Hillel, Gamaliel I (apostelens lærer), Jochanan ben Zakkai (Paulus' samtidige), Gamaliel II, og Akiba som ble martyr for sin sak i den annen jødiske krig. Schrenk anerkjenner fullt ut den religiøse kraft som utmerket disse representanter for den fariseiske jødedom, men legger heller ikke skjul på deres motsetning til evangeliet, som de offisielt ignorerte men likevel lærte sitt folk å forbanne, kfr. den 12. benediksjon i jødenes gamle «attenbønn» som skulle bedes tre ganger daglig. — I sin studie over Paulus' historiesyn på bakgrunn av hans samtids avgrenser S. dette på den ene side klart fra det gresk-hellenistiske kretsløpaktige, på den annen side fra det jødisk apokalyptiske. Paulus er ikke historiefilosof men historieteolog ut fra Kristustroens omfattende horisont, med intuitivt pnevmatisk gjennomblikk formidler han historietydning fra åpenbaringsmessig overhistorisk synsvinkel (s. 57). Av det nye sentralsyn Paulus fikk ved Damaskus-timen resulterer en ny oppfatning av historien — i fortid, nåtid og fremtid — Schrenks også annen steds beviste særlige interesse for misjonen kommer smukt til uttrykk

i den neste oppsats om Romerbrevet som misjonsdokument. Han går ut fra kap. 15 hvorav det fremgår at apostelen vil ruste menigheten til levende arbeidsfellesskap med ham, og brevet skal da tjene til å formidle denne utrustning av menigheten til en misjonsmenighet, idet Paulus her sammenfatter sine misjonærerfaringer og misjonæroverbevisninger (s. 82 f.). Under denne synsvinkel faller der nytt lys over brevet i sin helhet og over dets enkelte deler — således hevder S. at kap. 1—3 ikke bare er en rekapitulasjon av apostelens misjonspresken for hedninger og jøder men tillike en botspreken for kristne til renselse og utrustning, for bare den menighet som igjen og igjen blir misjonert, påny griper enheten av dom og nåde, kan være misjonærende. Det kunne være ønskelig å gjengi mer av de mange givende iakttagelser som denne S.s artikkel inneholder, men plassen tillater det dessverre ikke.

Av ikke minst interesse og verdi er en artikkel med titelen «Geist und Enthusiasmus» hvori forf. gjør opp med den altfor lenge herskende slagordformel om urkristendommens entusiasme. Her trenges først og fremst en klargjøring av selve begrepet. Og idet S. fører dette tilbake til sin egentlige religions-historiske betydning: «entheos ginesthai», påviser han hvorledes det forutsetter en helt annen Guds-oppfatning enn den nytestamentlige, strengt personlige. Derav den overvurdering av ekstasen som også var trengt inn i den korintiske menighet: Gud kan ikke virkelig bo i vår ånd, men må tre istedenfor vår «nous», erstatte den. Oppfatter man entusiasmen slik og ikke bare i dens avslepne moderne betydning, er det klart at den, som S. hevder, står i uforsonlig motstrid med Åndens vesen som etter Paulus' fremstilling i 1 Kor. 12—14 hverken flyter sammen med eller fortrenger men skaperisk fornyer menneskeåndens tenkning og vilje. S.s utvikling av dette forhold har vært anmelderen en bekreftelse av det syn som han selv for mange år siden har gitt uttrykk for i en artikkel «Geist und Vernunft im N. T.» (Zeitschrift für syst. Theologie 1934.) — Den siste oppsats i S.s bok, «Urchristliche Missionspredigt im L. Jahrhundert» foretar et oppgjør med M. Dibelius' kritikk av Paulus' Areopagus-tale som et teologisk-filosofisk ja til den hellenistiske gudserkjennelse, et stoisk fremmedlegeme i N. T. Ved å se talen i sammenheng med den misjonsforkynnelse vi ellers finner i Acta viser S. klart at de eiendommelige trekk i den ikke peker ut over den urkristne misjonspreken i saken men at det bare dreier seg om en formell tilknytning til tilhørernes forestillingskrets, slik en ekte misjonær over alt må forsøke.

Gottlob Schrenk fører videre den gode biblisistiske tradisjon

fra Martin Kähler og Adolf Schlatter. I sin kjernefulle men riktignok noe knutrede uttrykksmåte minner han særlig om Kähler og bør helst leses to ganger, men så har man desto mer utbytte av å følge hans studier.

I denne forbindelse tar vi også med nedennevnte mer gammeltestamentlige avhandling:

Georg Fohrer: Die symbolischen Handlungen der Propheten. Zwingli-Verlag, Zürich 1953. 107 sider.

De symbolske handlinger spiller en ikke ubetydelig rolle innenfor den gammeltestamentlige profeti, særlig hos en Jeremias og en Ezekiel, og vi finner eksempel på en slik også i N. T. (Act. 21, 11). En spesiell behandling av disse handlingers betydning var derfor betimelig. I ovennevnte skrift gjennomgår forfatteren (privatdosent i Marburg) alle de i G. T. omtalte symbolske profethandlinger idet han sammenligner dem med de magiske handlinger man finner i andre religioner, og påviser deres vesentlige forskjell fra dem. Profetenes handlinger såvel som deres ord hviler på guddommelig befaling, og selv om man i de symbolske handlinger kan spore en ettervirkning av de magiske, atskiller de seg fra de sistnevnte fordi magien er prinsipielt overvunnet: den profetiske handling virker ikke i seg selv, men grunner seg på Guds makt som gjør at det som er utført symbolsk virkelig inntreffer. — Det er et rikholdig religionshistorisk materiale som er innarbeidet i Fohrers bok, og hans sammenligning av det med de gammeltestamentlige profeters symbolske handlinger er instruktiv og nøktern.

Olaf Moe.

PRINSIPPTEOLOGISK LITTERATUR

Ruben Josefson: Bibelns auktoritet. Stockholm, 1953. Diakonistyrelsens Förlag, 258 sider. Kr. 14,—.

I den svenske kirke har man den skikk å kunne legge fram hele avhandlinger til prestemøter. Ovennevnte bok av Uppsala-teologen prof. *Ruben Josefson* er utgitt som en slik prästmötes-avhandling, men overskrider i sit omfang åpenbart langt hva der kan være foredraget på et sådant møte. I virkeligheten blir spørsmålet om Bibelens autoritet her behandlet fra nærsagt alle sider og overmåte grundig, idet forfatteren tar stilling til hele den nyere teologi og spesielt da den svenske på dette område.

Titelen, Bibelens autoritet, burde for øvrig hatt en tilføyelse: etter luthersk oppfatning, for Josefsons opplegg er hele tiden orientert ut fra den lutherske bekjennelse selv om han i bokens 1. kapitel «Bibel och bekännelse» hevder forskjellen mellom den første som norma normans og den siste som norma normata. Meget aktuelt er det følgende kapitel om «Budskap och lära» hvor han likeoverfor den ensidige moderne oppfatning av Bibelens budskapskarakter fastholder at den dog også inneholder en lære. Forf. gjør her opp med E. Billing, A. Nygren og G. Wingren, navnlig også med Lunda-teologiens forsoningslære, reduksjonen av forsoningen til forløsning fra fordervsmaktene, og hevder at forsoningen etter bibelsk-luthersk syn er et oppgjør innen Gud selv hvorved Gud overvinner sin egen reaksjon mot synden. Forsoningen er derfor også strafflidelse under Moseloven. Josefson understreker tillike at evangeliet ikke bare er et budskap men også et løfte, og kritiserer den Nygrenske motsetning: dynamisk og intellektualistisk åpenbaringsbegrep, som skjev. I et bredt anlagt kapitel, «Bibeln och frälsningshistorien» kommer forf. bl. a. inn på forholdet mellom lov og evangelium, evangeliets tilknytning hos mennesket —

herunder Nygrens foredrag på Hannover-konferansen med dets forskyvning fra det paulinske synspunkt til det johanneiske. J. hevder derimot at også hos det moderne menneske er samvittighetens skyldfølelse og trangen til syndenes forlatelse det primære. Verd å merke er videre at han i et avsnitt om «død og oppstandelse» vender seg imot den moderne tale om motsetningen mellom udødelighet og oppstandelse og går inn for sammenhengen mellom de to ting.

Når det gjelder «Bibelens etiske normativitet» kritiserer J. Regin Prenter som i realiteten vil falle tilbake på lovens «første bruk», Guds bud slik de møter oss i vårt jordiske kall og vår moralske fornuft, og holder prinsipielt fast ved Konkordieformelens lære om lovens tredje bruk, som varetar vesentlige bibelske motiver. Likeledes hevder J. overfor Barths kritikk av den lutherske atskillelse av lov og evangelium vår konfesjons oppfatning, kun at rekkefølgen lov-evangelium ikke må forståes som en suksesjon men som simultanitet.

Særlig aktuell interesse har bokens siste kapitel, «Bibeltro och bibelvetenskap». Her behandles først Luthers bibelutlegning der karakteriseres som kristologisk-tropologisk (hva der sies om Kristus kan direkte anvendes på den kristne, hvis retferdighet er Kristi rettferdighet), men ikke historisk-kritisk. Derpå kritiserer J. forskjellige moderne forsøk på løsningen av det problem som den historisk-kritiske bibelforskning har reist, og kommer da inn både på forholdet mellom profeti og oppfyllelse og på spørsmålet om den historiske faktisitet. Han gjør gjeldende at nettopp Kristi sanne menneskevorden berettiger til en historisk-kritisk bibelforskning, — Bibelen er likeså menneskelig som Jesus. Og i denne forbindelse gjør han visse konsesjoner også til Bultmanns tale om mytiske bestanddeler i evangeliet men reserverer seg samtidig mot muligheten av en avmytologisering. «Skatten är given just i detta lerkärl som inte kan utbytas med något annat. Slår man sönder lerkärlet, rinner innhållet bort» (s. 253). Bibelvitenskapen må skjelne mellom historiske fakta og deres tolkning. Men det der for vitenskapen ter seg som tolkning, er, sett med troens øyne, uttrykk for selve den frelseshistoriske realitet (s. 254 f.). Helt klart er det ikke blitt meg hvor langt bibelvitenskapens kompetanse etter dette strekker seg. Kan man f. eks. si at jomfrufødselen er en myte og like fullt en frelseshistorisk realitet? Gjør man alvor av det lutherske «i, med og under», da kan man ikke utstrekke Kristi og Bibelens menneskelighet så vidt at det guddommelige bare blir noe åndelig eller hinsidig som kun er til for troen. Om

bare de troende i den menneskevordne Guds sønn så hans guddomelige herlighet, så var etter evangelisten også de vantro vitner til de fakta hvori denne åpenbarte seg, bare at de tolket dem annerledes.

Som det vil fremgå av hva ovenfor er anført, utmerker Josefsons fremstilling seg ellers ved en i det hele konservativ innstilling til Bibelens autoritet og til vår kirkes bekjennelse. Han understreker gjentagende at Luther begrunner Skriftens autoritet ut fra dens innhold: Kristus er dens herre! Men en kunne nok ha ønsket at han hadde tatt opp spørsmålet om Skriftens *formale* autoritet til nærmere drøftelse. Her er unektelig et problem som er for lite påaktet i den nyere teologi. Men selv om man kan ha sine innvendinger mot Josefsons Prästmöteavhandling, må man være ham meget takknemlig for den omsiktsfulle og instruktive behandling han har gitt av de fundamentale spørsmål det her dreier seg om. Og for norske lesere er boken av særlig interesse derved at den fører oss så godt inn i den teologiske debatt i vårt broderland og vel til en viss grad kan sies å være typisk for motsetningen mellom Uppsala- og Lunda-teologien.

Gustaf Wingren: Teologiens Metodfråga. Lund, 1954. Gleerups Förlag. 223 sider. Kr. 14,50.

Fra Uppsala-teologen Ruben Josefson kommer vi med ovennevnte bok til den kjente Lunda-teolog, prof. *Gustaf Wingren.* Men noe av det interessanteste ved denne programmatisk betydningsfulle bok er at den faktisk betegner et brudd med den typiske Lundateologi selv om den fortsatt bærer merke av den. I «Teologiens metodfråga» møter vi nemlig en skarp kritikk først og fremst av Anders Nygrens teologiske metode. I sin fremstilling tar Wingren for seg tre hovedrepresentanter for nutidig teologi, foruten Nygren, Barth og Bultmann, for kritisk å granske de antropologiske og hermeneutiske forutsetninger de arbeider ut fra. Hans hensikt er dog ikke å føye en ny metode til de allerede eksisterende, selv om han under den kritiske analyse kommer til å gjøre visse antydninger av den art. Derfor har han bare kalt boken Teologiens Metodfråga (s. 5).

W.s spørsmål er om de nevnte teologers forutsetninger er holdbare eller om de ikke står i innholdsmessig strid med det bibelske stoff som de selv ønsker å eksplisere (s. 14). Men da evangeliet er kerygma og derfor skal forkynnes på ny for hver slekt kan spørsmålet ikke løses rent eksegetisk, også synet på mennesket og dets

situasjon må tas i betraktning, derfor spørres der både om hermeneutiske og antropologiske forutsetninger (s. 19).

Wingren behandler først de antropologiske forutsetninger som Nygren, Barth arbeider med (s. 23—118), så de hermeneutiske (s. 119—214) idet han til slutt gir et tilbakeblikk og en sammenfatning. Imidlertid er atskillelsen mellom de to deler ikke så klar at gjentagelser er unngått. Når vi da her skal gjengi noen hovedpunkter i W.s kritikk, ser vi bort fra nevnte distinksjon. Det han særlig bebreider *Nygren* er at selve hans religionsfilosofiske spørsmålsstilling forhindrer ham i å finne det rette svar fra N. T. Agape som kristendommens grunnmotiv får derfor ikke den samme betydning (syndsforlatelse) som der. Motsetningen til nomos savnes. — Heller ikke hos *Barth* har loven fått den rette plass. På grunn av den motsetning mellom Gud og menneske som dominerer hans dogmatikk, er det åpenbaringsspørsmålet som står i forgrunnen og alt dreier seg om Guds ord. Inkarnasjonen som åpenbaring betraktet blir det sentrale i frelseshistorien, julens under overskygger påskens, og istedenfor Guds menneskevorden setter Barth at Gud antok menneskenatur. I sin skarpsindige kritikk av *Bultmann* bemerker W. at han ved å låse seg fast til Heideggers eksistensfilosofi på forhånd har bundet eksegesen av N. T. B. gjør det moderne menneskes selvforståelse til norm for tolkningen av dettes budskap. Overfor B.s avmytologiseringsprogram gjør W. gjeldende at Barths kritiske spørsmål: i hvilken grad er dette kerygma et evangelium? treffer avmytologiseringens svakeste punkt. Evangeliets gave forutsetter at Kristi oppstandelse er et faktum. Kerygmaet er, sier W., prinsipielt et ord om hendelser som har inntruffet, og det hendelser i hvilke det legemlige og jordiske er trukket inn, prekenens evangelium-karakter avhenger av at det som forkynnes virkelig er skjedd. Skildrer man troen som om den var likegyldig overfor «viten» (i denne mening), feiltegner man troen (s. 192 f.). Man bør derfor slutte med å laborere med motsetningen «religiøst-teoretisk» slik Nygren og Bring gjør (s. 184).

Wingrens bok etterlater et følelig savn for så vidt den nærmest blir stående ved det negative, kritikken av de tre typiske moderne teologiske metoder, Nygrens, Barths og Bultmanns, mens den ikke positivt setter en bedre i stedet. Dog gir han visse antydninger. Med Lunda-teologien fastholder W. at den systematiske teologi har å besvare spørsmålet: hvori består det egenartet kristne? Det særegne for ham er at han understreker evangeliets karakter av kerygma, et budskap som forutsetter menneskets bundethet av loven. Og loven er for W. ensbetydende med de krav som faktisk utgår fra

det menneskelige samliv. Hermed har W. åpenbart pekt på en bibelsk sannhet men riktignok bare den halve, for det karakteristiske for det bibelske lovbegrep er dog at loven først og fremst angår menneskets forhold til Gud, og det er, som Luther understreker, navnlig den første tavles bud som overbeviser oss om vår synd og dermed om vårt behov for evangeliet. Idet W. går ut fra prekenen, som utlegning av evangeliet for hver ny tid, får den systematiske teologi nærmere bestemt den kritiske oppgave å bedømme hvor vidt det bibelske stoff kommer klart til uttrykk i denne eller hin utlegning. For så vidt berøren han seg med Barth. Men Barth blir ikke stående ved denne rent kritiske oppgave, han forbinder den med dogmatikkens normative formål: «den søker i den preken som blir holdt i dag, den preken som skal holdes i morgen («Die christl. Dogmatik I, 1927, p. 36). Nå — dette vil Wingren kanskje ikke være så uenig i. Men han tar avstand fra Barth når denne i sin «Kirchl. Dogmatik» fra 1932 betegner dogmatikken som en funksjon av kirken. Wingren må da anse den som en rent akademisk funksjon, og da kan den, mener vi, hverken være norm eller dommer når det gjelder kirkens forkynnelse. Og hvilken annen interesse har teologien da enn den akademiske? Men kirken har alltid, også før sin forbindelse med universitetene, hatt sin teologi, og vil selv hvor den er atskilt fra disse, vedbli å øve den normative og kritiske funksjon som tilligger de av dens tjenere som med sin tro forbinder vitenskapelig begavelse. Det er å håpe at Wingren, som ellers i sin nye bok har øvet en så skarp kritikk over den spesifikk Lunda-teologiske metode, vil vokse ut over den også med hensyn til bestemmelsen av forholdet mellom teologi og kirke.

Olaf Moe.

LITTERATUR

Helge Nyman: Kyrkotjänarens nattvardsgång i lutherskt gudstjänstliv. Acta Academiae Aboensis, Humaniora XXI, 4. Åbo 1955.

Det har både i den gamle kirke og i den eldste reformasjonstid vært praksis at den forrettende prest nøt nattverden sammen med sin menighet. Formen for prestens kommunion har vært at han meddelte seg selv sakramentet. Slik er det jo også hos oss, men det er ikke mer enn vel femti år siden denne prestens «selvkommunion» var forbudt. Det føles ganske fremmed og merkelig for oss, men før 1901 kunne den forrettende prest ikke nyte nattverden sammen med sin egen menighet, hvis det ikke var en annen prest til stede som kunne meddele ham nattverden. Ensomme prester måtte reise til nabopresten for å motta nattverdens sakrament. Slik hadde det vært siden 1640. Utviklingen i Danmark og Norge løper temmelig parallelt med den vi finner i andre lutherske kirker.

Forbudet mot prestens selvkommunion er et spesielt luthersk fenomen. Intet annet kirkesamfunn kjenner noe slikt forbud mot at den forrettende prest rekker seg selv sakramentet.

Hva er så grunnen til denne eiendommelige lutherske novitet? Det gjør Helge Nyman inngående rede for i sin meget interessante liturgihistoriske undersøkelse. Det viser seg at flere omstendigheter har virket sammen i retning av å gjøre prestens selvkommunion til en tvilsom sak. Den lutherske ortodoksis oppfatning av forholdet mellom skriftemål og nattverd måtte komplisere spørsmålet om prestens altergang. Enhver nattverdgjest måtte skrifte og motta absolusjon før nattverden, og da presten jo ikke kunne absolvere seg selv, måtte han veien om en annen prest for å kunne få sakramentet. Dertil kom selve sakramentoppfatningen til å virke i samme retning. Ut fra visse ansatser

hos Luther kom man til å legge sterk vekt på at sakramentet skal *rekkes* den som mottar det. Ingen kan døpe seg selv eller absolvere seg selv, følgelig kan heller ingen meddele seg selv nattverden. Samtidig skjedde det innen ortodoksien en viss forskyvning i nattverdoppfatningen. Mens Luther hadde lagt sterk vekt på communio-momentet — hvor ofte tales det ikke i reformasjonstidens kildeskrifter om nattverden som «synaxis und communio» — mistet ortodoksien snart dette moment av syne. Nattverden ble en individuell fromhetsøvelse, eller en rettighet som den enkelte nøt. Men derfor var det heller ikke så vesentlig om presten gikk til alters sammen med menigheten eller om han reiste til nabopresten og fikk nattverden hos ham, eventuelt alene.

Også ortodoksiens embetssyn kom til å virke i samme retning. Mens Luther og de andre reformatoriske teologer så Ordets forkynnelse som presteembetets egentligste gjerning, kom ortodoksien etter hvert til å legge en stadig sterkere vekt på potestas iurisdictionis. Nøklene, den prestelige domsmakt, kom til å bli presteembetets vesentlige kjennetegn. Rudbeckius hevder således at presteembetet ikke vesentlig består i å preke Guds ord, men i at presten skal «ransaka, döma och befalla, den ena döma värdig att få sakramenten och avlösning och den andra det förhålla». Nyman påviser klart hvorledes prestene selv ble de mest påtagelige ofre for det åndelige tyranni som læren om presteembetets potestas iurisdictionis må sies å innebære. Det våpen som den prestelige myndigheten hadde i skriftemålstvangen ble en ubarmhjertig boomerang. Det gjorde det umulig for prestene å kommunisere sammen med sin egen menighet.

Som argument for forbudet mot prestens selvkommunion har utallige ganger vært anført Luthers ord i de Schmalkaldiske artikler, hvor han sier at ingen må gi seg selv sakramentet. Dette synes jo å støtte ortodoksiens praksis. Men i virkeligheten har Luther på dette sted noe ganske annet for øye, han tenker på «vinkelmessen», hvor presten meddeler seg selv sakramentet uten at det er noen nattverdmenighet som nyter sakramentet sammen med ham. Det er *dette* Luther vender seg imot. At Luther regnet det som en selvfølge at presten kunne rekke seg selv sakramentet når det skjedde under menighetens kommunion, fremgår klart av en rekke steder. Luthers distinksjon mellom presten som «Einzelperson» og «Amtsperson» — som særlig Vajta har skrevet meget instruktivt om — gjør det mulig for Luther å vise at presten kommuniserer som enkeltperson også om han rekker seg selv sakramentet.

Nå har man hele tiden vært klar over at prestens selvkommunion teoretisk lot seg forsvare. Når denne skikk likevel kom til å bli forbudt — eller i det minste kom ut av bruk — henger det sammen med enda en for lutherdommen karakteristisk utvikling. Man var klar over at det *de iure* ikke kunne innvendes noe mot selvkommunionen. Men når man *propter melius esse* spurte hva som var det riktigste, kom man — av grunner som ovenfor er nevnt — til det resultat at presten burde motta nattverden av en annen prests hånd. Spørsmålet henhører med andre ord i en viss forstand under adiafora. Nettopp derfor måtte man være berettiget til å anbefale den formentlig riktigste praksis. Som et resultat av dette går selvkommunionen etter hvert av bruk. Og når så den tid er inne at den nye praksis har vunnet kirkelig hevd, da benyttes det samme resonnement til å slå ned de spede røster som hevder prestens gamle rett til å rekke seg selv nattverden. For når selvkommunionen nå er alment gått av bruk, så må ingen prest besvære noens samvittighet i saker som i seg selv er frie, men i lydighet mot det fjerde bud handle slik som de kirkelige foresatte ønsker og bestemmer. Et klassisk uttrykk for denne måte å resonnere på er Wittenberg-fakultetets uttalelse av 1612.

I nyere tid kommer selvkommunionen etter hvert i bruk igjen. En økende trang blant prestene etter en mer regelmessig nattverdsnytelse, og en klarere forståelse av nattverdens samfunnskarakter, banet etter hvert veien for en ny praksis (som altså i virkeligheten er den gamle): Prestene får tillatelse til å meddele seg selv nattverden. Men i Finnland hersker ennå den «lutherske» praksis, og problemet drøftes her meget livlig. Det er eiendommelig for drøftelsen i Finnland at man stadig holder fast ved kravet om at nattverden må bli rakt presten av en annen person. For å hjelpe de prester som er alene i menigheten, har man så foreslått at en lekmann skulle kunne meddele presten sakramentet. Spørsmålet blir da om dette kan ansees for å være forenlig med Aug. XIV — kan en lekmann forvalte sakramentet? Fra ett hold svarer man ja, og argumenterer ut fra læren om det alminnelige prestedømme. Andre svarer nei. Til dem hører den foreliggende boks forfatter, som finner henvisningen til det alminnelige prestedømme uanvendelig i dette tilfelle.

På en eiendommelig måte er spørsmålet om prestens selvkommunion i Finnland koblet sammen med diskusjonen om det høykirkelige embetssyn. Fra evangelisk hold frykter man nemlig at prestens selvkommunion, om den blir tillatt, skal bane veien for høykirkelige og sakramentalistiske bestrebelser. Det ser merkelig

ut for oss, og Berggrav har da også sett dette resonnement som typiske «skremsler» fra den «kirkelige, tradisjonelle engstelighet» (Kirke og Kultur, 1953, s. 579 f). Det må erkjennes at motivene for et krav om prestens rett til selvkommunion aldeles ikke behøver å ha noe som helst med høykirkelighet og sakramentalisme å gjøre. Men det synes samtidig å fremgå av materialet i Nymans bok at de *kan* ha det. Betoningen av prestens kommunion i hver høymesse *kan* inngå i et høykirkelig program, idet man nemlig krever at det hver søndag skal være «fullstendig» høymesse, det vil si høymesse med nattverd — hvorfor presten må «kommunisere» enten det er nattverdgjester eller ikke. I denne retning synes Gunnar Rosendal å orientere seg (cf. Nyman, s. 236). Det synes dog for en utenlandsk iakttager urimelig å hindre en utvikling som av alle andre grunner skulle være naturlig, ut fra frykten for eventuell misbruk. Abusus non tollit usum.

Nymans bok er meget interessant. Den er et liturgi-historisk arbeide, men den forfølger systematiske interesser, og hans systematiske overveielser er like klare og grundig overveide som hans historiske undersøkelser er inngående. Det viser seg at spørsmålet om prestens selvkommunion har vært drøftet langt mer enn man kunne tenkt — også i Norge, hvilket forf. gjør rede for. Hans resultat er at selvkommunionen (han liker forresten ikke det ordet) både av historiske og dogmatiske grunner er en fullt legitim sak. Han mener, som ovenfor nevnt, at tanken om å la en lekmann rekke presten sakramentet er en unødvendig og ikke anbefalelsesverdig utvei. Det må en gi ham rett i, men at en slik ordning i og for seg skulle være i strid med Augustana, er vanskeligere å erkjenne. Et kall til en slik tjeneste måtte dog sies å være et «rettelig» kall når det skjedde i henhold til kirkelig orden.

Nyman begrenser sin undersøkelse til den lutherske kirke. Det er da også i seg selv en betydelig oppgave å gjøre rede for utviklingen i vår kirke, og det er — som før sagt — bare lutherdommen som har følt problemet så sterkt at prestens selvkommunion en lang tid var forbudt, eller i hvert fall ikke ble praktisert. Imidlertid har man også tidligere vært oppmerksom på at her foreligger et teologisk problem, og det kunne vært av betydning for avhandlingen om forf. hadde tatt noe hensyn til skolastikkens behandling av spørsmålet. Jeg vil her bare nevne at Thomas av Aquino behandler problemet i Summa Theologiae III Q. 82 a. 4: Utrum sacerdos consecrans teneatur sumere hoc sacramentum. Han lar her bl. a. følgende innvending komme til orde: In aliis sacramentis minister non praebet sacramentum sibi ipsi: nullus

enim baptizare seipsum potest — — Sed sicut baptismus ordinate dispensatur, ita et hoc sacramentum. Problemet er, som vi ser, nettopp lutherdommens: Når ingen kan døpe seg selv, hvordan kan da noen rekke seg selv nattverdens sakrament? Thomas' svar på denne innvending (vi ser her bort fra den del av svaret som vedrører eucharistien som *sacrificium)* er ganske enkelt dette at den som deler ut guddommelige goder, selv må ha del i disse: — — ostendit se esse dispensatorem divinorum populo. Quorum ipse primo debet esse particeps. Han henviser til 1 Kor 10, 18. Det er også Luthers standpunkt: Når presten nyter nattverden sammen med menigheten, da er hans handling prinsipielt sett ikke «porrigere sibi ipsi», men «suam partem accipere». WA 39. 1. 156. Ved dette enkle grunnsyn er også den lutherske kirke — bortsett fra den finske — omsider blitt stående.

Carl Fr. Wisløff.

VÅR KIRKES SAKRAMENTSYN[1)]

Av Olaf Moe.

Mens den katolske kirke framfor alt er en sakramentkirke og den reformerte ensidig betoner Ordet, er det karakteristisk for vår lutherske kirke at den har likelig syn for begge deler og ved siden av Guds ord stadig nevner de hellige sakramenter. Om den enn liksom den reformerte har redusert tallet på dem fra syv til to og bare anerkjenner dåp og nattverd som virkelige sakramenter, så faller der etter lutherske syn så meget større vekt på disse to. Og det er betegnende at den lutherske kirke ikke som den typisk reformerte har erstattet den katolske kirkes alter med et bord, men har beholdt alteret i sine kirkebygninger, liksom Luther i sine katekismer uanfektet kaller nattverden *alterens* sakramente. I de reformerte kirker pleier der heller ikke å være noen fast døpefont, men dåpen forrettes gjerne ved nattverdbordet, mens døpefonten jo hører med til det uunnværlige utstyr i et luthersk kirkerom. Vi tør derfor trygt si at vår kirke som sådan har et klart syn for sakramentenes umistelige betydning ved siden av Ordet.

Et annet spørsmål er riktignok om vårt kristen- og kirkefolk har tilstrekkelig syn for det samme. Det skal jeg ikke komme inn på her. Men skal vi verdsette sakramentene rett, må vi besinne oss mer enn vi kanskje pleier å gjøre på hvilken særegen betydning de etter vår kirkes oppfatning har som nådemidler. Skal vi få det rette syn *for* sakramentene, må vi ha det rette syn *på* dem. Og vår egen kirkes sakramentsyn trer klarest fram på bakgrunn av det katolske på den ene side, det reformerte på den annen.

I.

Når det gjelder *dåpen,* er alle de store kirkesamfunn enige om at dåpen er nødvendig til salighet og at barnedåp er det normale, liksom de forkaster gjendåp. Dåpen gjelder for hele livet. Med

1) Foredrag ved Agder bispedømmes prestemøte 14. april 1955.

den katolske kirke ser den lutherske i dåpen et effektivt nådemiddel og lærer gjenfødelse i og ved den, forskjellen er at vår kirkes bekjennelse overfor læren om et opus operatum uttrykkelig hevder troen som betingelse, men på den annen side sterkere betoner at dåpen er en pakt som gjelder for hele livet. Dette kommer til kort i katolisismen med dens syn på konfirmasjonen og boten som særskilte sakramenter. Etter reformert oppfatning kan det derimot ikke sies at man blir gjenfødt ved dåpen. Visstnok kan de reformerte bekjennelser bruke meget sterke uttrykk om dåpens betydning: en blir dermed opptatt i nådepakten og barnekåret liksom i den kristne kirke. Men når de skal presisere forholdet nærmere, heter det gjerne at dåpen sinnbilledlig framstiller og besegler Guds indre renselse av sjelen ved Kristi Ånd og blod (Salnars Harmonia Confessionum 1887, s. 158), eller at likeså visst som man utvortes blir tvettet med vann, blir man innvortes renset ved Kristi blod (Heidelbergerkatekismen). Begrepene *sinnbilde* og *segl* er typiske, det dreier seg i virkeligheten nærmest om en parallellisme mellom sakramentets ytre og Guds Ånds indre virkning. Anderledes Luther som i sin lille katekisme jo sier at dåpen virker syndenes forlatelse, frir fra døden osv. Dette er mer enn ekte reformert bekjennelse kan si. Selv om de reformerte nok kan istemme Augustanas bekjennelse av dåpens nødvendighet kan de ikke følge Luther i hans syn på dåpens virkekraft. Betegnende er at den hessiske katekisme på det samme spørsmålet som Luther stiller: hvad er dåpens nytte for oss? svarer: At vi dermed blir forsikret om at Gud har antatt oss til sine barn. Cfr. derimot vårt dåpsrituals erklæring: at han har *gjort* deg til sitt barn ved den hellige dåp. I praksis fører den reformerte oppfatning til en overbetoning av at man ved dåpen opptas i kirken. (Den danske provst mag. Vagn Riisager forteller i en kronikk i Kr. Dagblad (22. febr. i år) om en dåpshandling i en calvinsk kirke i Church of Scotland, at selve dåpen var innskrenket til det aller minst mulige. Etter å ha dyppet en finger i vannet tegnet presten korsets tegn på barnets panne i Jesu Kristi navn. Til gjengjeld var frambæringen for menigheten pompøs: presten tok barnet i sine hender og holdt det fremstrakt ut mot menigheten således at ikke blott hans ord, men også hans gestus oppfordret menigheten til å oppta og motta dette lille barn i menigheten.)

For øvrig er det som kjennetegner den lutherske dåpsoppfatning den særegne vekt som den legger på dåpen som *pakt*. Og skjønt tanken på pakten heller ikke er fremmed for katolsk og reformert dåpssyn, er det mer forpliktelsen fra vår side enn Guds paktstro-

skap som understrekes. I den katolske katekisme heter det således at det løfte om tro og gudelig liv som den døpte avlegger kalles dåpsløfte eller dåpspakt. Karakteristisk for vår kirkes evangeliske syn på dåpen er det derimot at dåpspakten sies å stå fast på Guds side selv om den er brutt på vår — og at omvendelsen betyr en tilbakevenden til dåpen. «Gud, det er min trøst og fred, at din pakt den varer ved.»

Hva *nattverden* angår er det av interesse å notere at den definisjon Luther gir i den lille katekisme: Nattverden er vår Herre Jesu Kristi sanne legeme og blod under brødet og vinen, svarer til den katolske katekismes når unntas at denne istedenfor «under osv.» har «som under brøds og vins skikkelser er sannelig, virkelig og vesentlig tilstede». Men bortsett fra den reservasjon mot forvandlingslæren som ligger i det blotte «under» er særlig å merke, at Luther straks føyer til «uns Christen zu essen und trinken von Christo eingesetzt». For dermed tar han med én gang tillike avstand fra den katolske lære om messeofferet.

Når vi nemlig leser videre i den katolske katekismes forklaring av Kristi hensikt med innstiftelsen av nattverden, viser det seg at det av Luther nevnte formål først kommer i tredje rekke. På spørsmålet: hvortil Kristus har innstiftet nattverden, svarer den: 1. for at han alltid kan være tilstede blant oss. 2. for at han i den hellige messe kan bære seg selv fram som offer. 3. for at han i den hellige kommunion kan være vår sjels næring. Hovedsaken er altså slett ikke at menigheten skal motta Kristi legeme og blod, men at Kristus under de forvandlede nattverdselementers skikkelse på ny skal ofre seg for oss og i monstransens tabernakel bestandig være legemlig til stede som gjenstand for menighetens tilbedelse. Dermed trer kommunionen i bakgrunnen, menigheten har nok med å være tilskuere til prestens nattverdnytelse når de i det minste én gang årlig får personlig del i den ene bestanddel av den ved mottagelsen av hostien, mens kalken er forbeholdt geistligheten.

Ingen av oss kan vel være i tvil om at Luther med sin forklaring av nattverdens hensikt har truffet NT's mening, selv om han ikke med et ord nevner noe om hvorvidt den også kan betraktes som et offer. I Apologien går Melanchton inn på dette spørsmål og erkjenner at nattverden nok kan ansees som et lov- og takkoffer, men avviser med rette all tale om å oppfatte den som et sonoffer. Overhodet understreker han jo at sakramentene ikke først og fremst er menighetens handlinger, men Guds: «signa et testimonia voluntatis Dei erga nos» (Aug. VIII).

I den henseende stemmer de reformerte bekjennelser ganske over-

ens med den lutherske. Det gjelder om nattverden som om dåpen at begge er synlige tegn og segl på Guds nådevilje mot oss. Men de reformerte skiller seg som bekjent fra de lutherske med hensyn til nattverdens vesen. De kan ikke følge Augustana og Luthers katekismer i bekjennelsen av at dette sakramente *er* Kristi legeme og blod under brød og vin eller at Kristi legeme og blod i sannhet er til stede og blir utdelt til dem som nyter nattverden (vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, Aug. X). Mens det lutherske syn på nattverden innebærer at Herrens forklarede legeme og blod meddeles også de uverdige, liksom de nytes med munnen, så hevder de reformerte bekjennelser at det bare dreier seg om en åndelig nytelse av Kristi legeme og blod som nå er i himmelen, og at denne nytelse av det er forbeholdt de troende. Den forklarede Kristus er nok til stede i nattverdhandlingen, men ikke i nattverdelementene (Salnar a.skr. s. 170). De reformerte bekjennelser understreker at nattverden vil forvisse oss om at Kristi legeme er ofret og hans blod utgydt for meg (sml. Luther) og at han selv bespiser min sjel med sitt legeme og blod til det evige liv (cfr. Heidelberger-katekismen). Men de tør ikke si som Luther at syndenes forlatelse, liv og salighet *gis* oss i sakramentet ved innstiftelsesordenes «for eder». Dermed avsvekkes sakramentets trøst.

Er brødet og vinen ikke bærere av Herrens legeme og blod, men bare sinnbilder på dem, blir de ikke slik som etter det lutherske nattverdsyn reale panter på syndsforlatelsen, for det er ikke ved symbolene, men ved selve realitetene denne er ervervet. Derfor heter det i vår kirkes velsignelsesønske etter nattverden: Den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus som nu har gitt eder sitt hellige legeme og blod hvormed han har gjort fyldest for alle eders synder osv.

Så viktig var realpresensen for Luther at han i sin nattverdformaning — som vi jo hadde i vår liturgi inntil den nye alterbok av 1920 — regnet troen på Kristi legemes og blods tilstedeværelse i sakramentet for å høre med til en rett og verdig mottagelse av dette. Bekjennelsen av Kristi reale tilstedeværelse, ikke bare i handlingen, men i brødet og vinen, kommer også til klart uttrykk i vår kirkes mange nattverdssalmer. Det er betegnende at Landstad har kunnet overta en katolsk læresalme om nattverden som Thomas Aqvinas' «Lauda Sion, salvatorem». L. kunne visstnok ikke ta med v. 6 «quod in carnem transit panis et vinum in sanguinem». Men ellers har han i det store og hele fulgt originalen med dens sterke bekjennelse av realpresensen: «Brødet, vinen, signet, viet i hans navn som oss har friet, er hans legem og hans blod» og av mandu-

catio infidelium: «Gode, onde tage hige, gavnet er dog helt ulike» (Det siste vers er for øvrig utelatt i L. R. 294). Men den samme understrekning av Kristi legemes og blods reale nærvær i nattverdelementene finner vi igjen også i en rekke original-lutherske salmer som vi gjerne synger ved nattverden. Ikke som om vår kirke vil utgrunne mysteriet, «Ei forstanden det utgrunner, troen ene ser Guds under» eller, som Kingo sier «min sans sig ei så høit bør sno, det er mig nok hans ord å tro» (L. 67, v. 9, L. R. 707, v. 6).

I vårt eldre nattverdritual har kravet på den rette tro på realpresensen fått et så tilspisset uttrykk at det kunne virke unødig skremmende, for så vidt er sløyfingen av den gamle nattverdformaning ikke å beklage, og adjektivet «sande» skulle heller ikke trenges. Om mange kristne som for øvrig har den rette ærbødighet for mysteriet, sagtens gjør seg sine egne tanker om arten av Herrens nærvær i brødet og vinen, bør de være velkomne til hans bord. Men vår kirke skylder ikke bare sin bekjennelse og Guds ord å uttrykke sin tro på realpresensen tydelig og klart i sin liturgi, den skylder også sjelene som lenges etter forvissning om sine synders forlatelse å forkynne det *evangelium* som ligger nettopp i at Jesus Kristus i nattverdmåltidet gir dem det legeme og blod hvormed han har gjort fyldest for alle deres synder. Det er noe de ikke bare *skal* tro, men noe de *får lov til* å tro!

En annen sak er at tanken på syndsforlatelsen har fått en ensidig betoning i tradisjonelt luthersk nattverdsyn. Den *er* en hovedsak og har sin faste forankring i selve Kristi innstiftelsesord Mt. 26, 28). Men det kan vel ikke nektes at kommunions-synspunktet, tanken både på foreningen med Herren og med menigheten, til gjengjeld er trådt i skyggen. Den første tanke slik den er anvist av Joh. 6, 53 ff. kommer riktignok sterkt til uttrykk i flere av våre nattverdsalmer, fremfor alt i den middelalderlige «Din dyre ihukommelse» (L. R. 706), men også i en salme som Blix' «Den største høgtid her på jord», v. 11: «Her kan du kjenne grant og greit at du med Jesus no er eitt». Den andre siden av kommunionstanken som spiller en så stor rolle ved den frie nattverd, har tidligere hos oss funnet for svakt uttrykk liturgisk og hymnologisk. Men et kraftigere sprang til det har vi i vår nuværende alterboks bønn før nattverden: Foren oss med deg som grenene med vintreet, lær oss å elske hverandre som du har elsket oss osv. og der kan nok også pekes på salmevers som hentyder til samfunnet mellom nattverdgjestene: «Når da om ditt nattverdbord tett vi samler oss hernede» (L. R. 299, v. 3). Men denne salme er ikke av en lutheraner. Og tanken på nattverden som minnemåltid savnes vel ikke i vår kirkes natt-

verdsyn som også vår salmebok beviser. Men det er naturlig at den trer helt tilbake for bevisstheten om Frelserens nærvær, «glede over glede er, at selv du bliver hos oss her».

Jeg nevnte ovenfor at den lutherske så vel som den reformerte kirke bare regner dåp og nattverd som sakramenter. I Apologien tar Melanchton også skriftemålet eller absolusjonen med, og definerer man som han sakramentene som «ritus qui habent mandatum Dei et quibus addita est promissio gratiae», ceremonier som er befalt av Gud og ledsaget av et guddommelig nådetilsagn, så kan man sagtens også kalle skriftemålet et sakrament. Men selv om man nok kan si at Jesus ved sin fullmakt Joh. 20, 23 har påbudt også den individuelle tilsigelse av syndenes forlatelse, så mangler her det synlige tegn som vi ellers forbinder med begrepet sakrament. Håndspåleggelsen kan ikke regnes for et sådant, den er ikke særskilt befalt i dette tilfelle. For øvrig kan vår kirke til støtte for sin uthevelse av dåpen og nattverden som sakramentale handlinger i egentlig forstand påberope seg et skriftsted som 1 Kor. 10, 1—4. Karakteristisk for disse to er ikke bare at de er innstiftet av Kristus, men også at de på en særegen måte forener mottagerne med ham som den korsfestede og oppstandne frelser. Det er da i ekte samsvar med vår kirkes hele kristocentriske innstilling at den legger så stor vekt på dåp og nattverd som den gjør. Når den reformerte kirke har mindre syn for sakramentene, henger det sagtens sammen med at den er mer teocentrisk enn kristocentrisk innstillet. Vi kan også si det så, at dens dualistiske kristologi — finitum non capax infiniti — gjør seg praktisk gjeldende i dens sakramentlære med dens blotte parallellisme mellom sakramentet og nådevirkningen. En lignende dualisme gjør seg også gjeldende i dens syn på forholdet mellom Ordet og Ånden, om enn ikke i den outrerte forstand som hos reformasjonstidens spiritualister.

II.

Vi har sett hvilket klart syn vår lutherske kirke etter sin bekjennelse og sin liturgi har for sakramentenes betydning. Allikevel nevner den alltid prinsipielt Guds ord først, og mens vi aldri kan holde gudstjeneste uten Ordet, kan vi godt gjøre det uten sakramenter, i hvert fall gjør vi det ofte nok. Hvorfor mener vi da at sakramentene hører nødvendig med til kirkens liv, eller hvilken særskilt betydning må vi tillegge sakramentene? Hva er overhodet forholdet mellom Ord og sakrament?

Det første som da må sies er at det er Guds ord som konstituerer sakramentet og gir det verd som nådemiddel. Jo mer man med

Luther oppfatter nåden som Guds nådige sinnelag mot oss, dess større vekt faller der også på det med tegnet forbundne guddommelige nådetilsagn. Ikke så å forstå at Luther bare har syn for den side av Guds nåde, ved siden av «favor Dei» stiller han stadig «donum Dei», ved siden av Guds yndest Guds kraft. Men helliggjørelsen er prinsipielt betinget av rettferdiggjørelsen eller syndenes forlatelse, og det er gjennom det med tegnet forbundne ord troen, som tilegner seg dette, vekkes og styrkes. Cfr. Luthers lille katekismes svar på spørsmålene om hvordan vann eller brød og vin kan virke så store ting.

Men nettopp når man tillegger Ordet en så avgjørende betydning, reiser det spørsmål seg dess sterkere: hvilken spesifikk betydning får da sakramentet ved siden av ordet, hvorfor kan det ikke like så godt unnværes?

Luther har gitt et nærliggende svar på spørsmålet ved å peke på at sakramentet 1. er et vartegn på den deri gitte guddommelige gave, svarende til vår sanselige naturs behov. 2. Mens Ordet (prekenen) er rettet til en flokk, vender sakramentet seg til den *enkelte* personlig, det er den individuelle applikasjon av Ordet.[2]) Vi skal først se på det sistnevnte moment. Forskjellen gjør seg tydelig gjeldende når vi sammenligner dåp og nattverd med prekenen. Mens prekenen er å ligne med et åpent brev, har sakramentet en personlig adresse, i dåpen med navns nevnelse: «Denn obwohl in der Predigt eben das ist, das da ist im Sacrament und wiederumb, ist doch darüber das Vortheil dass es hier auf gewisse Person deutet — hier wird es dir und mir in sonderheit geben» (Luther, Sermon von dem Sacrament der Leibes und Blutes Christi, 1526, r.). Men også absolusjonen er jo en individuell applikasjon av Guds ord. Derfor strekker ikke denne forklaring av sakramentets nødvendighet til. Den må altså suppleres med den første som viser til det synlige tegn. Dermed kommer vi tilbake til den forklaring som allerede Augustin har gitt: sakramentet er et synlig ord, verbum visibile. I Apologien tar Melanchthon opp denne sats, som der begrunnes med at sakramentets tegn faller i øynene og liksom er et maleri av Ordet (pictura verbi) idet det betegner det samme som dette. Derfor er virkningen av begge deler den samme — idem effectus est verbi et ritus.

Dermed er der ganske visst pekt på en viktig side av sakramentets særegne betydning. Både dåp og nattverd er en anskuelig forkynnelse av evangeliets sentrale innhold, vannet av renselsen fra synden, brødet og vinen av sjelens næring ved Kristi for oss

2) *E. Seeberg*, Luthers Theologie in ihren Grundzügen, 1948, s. 146.

hengivne legeme og blod. Men det er å merke at den sinnbilledlige betydning av tegnet først blir klar ved det ledsagende ord. I tydelighet står sakramentenes tegn da åpenbart tilbake for prekenen. Og selv om sakramentenes symbolikk var mer gjennomsiktig enn i vår praksis, som den er der hvor dåpen blir utført ved neddykking og hvor brødet brytes i nattverden, ville sakramentens egenverdi som verbum visibile nærmest kun være pedagogisk. Den som er blitt tilstrekkelig moden eller åndelig utviklet, kunne da likså godt unnvære dem.

Vil vi virkelig forstå sakramentets spesifikke betydning, dets umistelige verd ved siden av Ordet, må vi uten tvil feste oss ved en annen side av det. Sakramentet er nettopp noe annet og mer enn en avart av Ordet, det er *handling*, håndgripelig handling. Ord kan nok også være handlekraftige, men normalt utføres en handling ved materielle midler. I sakramentet gjør Herren mer enn å forkynne eller anskuelig å tilsie oss sin nåde: han aktualiserer den, meddeler den ved legemlig berøring.

Sakramentets egenverdi kan illustreres ved forskjellen mellom et kringkastingsauditorium og en menighet. Guds ord kan man høre likså vel i radioen som i kirken. Ja når fjernsynet kommer, vil Ordet også kunne anskueliggjøres ved overføring av sakramenthandlingene. Så vidt jeg vet, tillater den katolske kirke televisjon av hele messen, naturlig nok, for messeofferet er nettopp beregnet på å sees, det er just et verbum visibile. Men for en evangelisk kristen er nattverden ikke bestemt bare til å sees, men til å spises og drikkes — etter Herrens eget ord: Ta og et! Drikk alle derav!

Hadde Herren gitt oss bare Ordet, da kunne vel den personlige tilstedeværelse i menighetens forsamling erstattes ved den avlytting av det som er muliggjort ved moderne oppfinnelser, enten den skjer enkeltvis eller i fellesskap. Et åndelig samfunn mellom de troende kunne visstnok oppstå også på den måte, ved gjensidig bekjennelse av troen. Men ikke en kristen menighet! Det er betegnende at den gammeltestamentlige menighet hadde forbilder på sakramentene, omskjærelsen og påskemåltidet. Israel var bundet sammen til et folk ved blodets bånd, til en menighet ved synlige paktstegn. De kristne forbindes også til en menighet ved synlige tegn, dåp og nattverd. Disse er først og fremst notæ professionis, kjennetegn som atskiller dem fra alle ikke-kristne. Kirkens stiftelse på pinsedag markertes aller tydeligst ved de troende jøders dåp, og altergang er i vår folkekirke i dag også blitt en bekjennelseshandling som markerer at en personlig ønsker å tilhøre de helliges samfunn.

Men hvor viktig denne side av saken er så betoner vår kirke med rette at sakramentene ikke bare er bekjennelsestegn, men meget mer tegn på og vitnesbyrd om Guds vilje overfor oss, bestemt til å vekke og styrke vår tro. Hovedsaken er ikke *vår* handling, men Guds handling i og ved dem. Og dermed kommer vi tilbake til det håndgripelige ved sakramentene og deres sammenheng med vårt legeme. Luther hadde syn også for denne side av saken, som vi kan se av hans uttalelser både om dåpen og om nattverden.[3]) Men det er først i den nylutherske teologi spørsmålet om sakramentenes spesifikke betydning er blitt grundigere behandlet og deres vesentlige forskjell fra Ordet søkt nærmere forklart.

I likhet med tyske teologer som Höfling (Sacrament der Taufe — II, 1846—48) og Thomasius (Christi Person und Werk I—III, 1852—61) søkte Gisle Johnson hos oss liksom Martensen i Danmark å forklare forholdet mellom Ord og sakrament ut fra forskjellen mellom *ånd* og *natur*. Mens Ordet henvender seg til og virker på vår ånd, vår selvbevisste personlighet, virker sakramentet inn på vår naturside eller det ubevisste grunnlag for hele vårt personliv. Ordet, sier Johnson, virker omvendelse og tro, dåpen gjenføder vår natur. Og Martensen lærer at «dåpen vel ikke inneslutter den personlige, men den substantielle, den vesentlige gjenfødelse». Den er «et objektivt mysterium, som også omfatter den del av vårt vesen som ikke går opp i bevisstheten». Når det gjelder nattverden, er sakramentets objektive betydning, dets innvirkning også på personlighetens naturgrunn etter luthersk nattverdsyn, enda klarere. I Apologien siterer Melanchthon hva greske kirkefedre som Cyrill av Alexandria sier om den ting: «Kristus er i oss ikke alene ved et åndelig kjærlighetssamfunn, men også ved et naturlig samfunn». Og Martensen understreker at «den oppstandne frelser i nattverden vil gjøre oss delaktige i sin forsonende og alt forenende kjærlighets mysterium der ikke blott omfatter sjelenes, men også legemlighetens rike — det tilkommende oppstandelsesmenneske, som skal åpenbares på hin dag».

Man har nok med en viss rett karakterisert denne nylutherske sakramentoppfatning som spekulasjon i tilknytning til romantikkens naturfilosofi. Men må vi ikke si at den også har tilknytningspunkter i N.T.? Jeg tenker på Paulus' uttalelser i 1 Kor. 10 og 11.

3) Om *dåpen* se den store katekisme: «Weil nu beide Wasser und Wort eine Taufe ist, so muss auch beide Leib und Seele selig werden und ewig leben, die Seele durchs Wort daran sie gläubt, der Leib aber weil es mit der Seele vereinigt ist und die Taufe auch ergreifet wie ers ergreifen kann» (Bekenntnisschriften der Ew.-Luth. Kirche² 1952. s. 700). Om *nattverden* se «Dass diese Wort Christi, das ist mein Leib etc. noch fest stehen»: Es ist Gott in diesem Fleisch, ein Gottesfleisch, ein Geistfleisch ists ...... darunb ist es lebendig und gibt Leben Allen, die es essen, beide Leib und Seelen (E. A. 30 v. s. 125).

Han sier ikke bare at brødet som vi bryter er «koinonia tou somatos tou Christou» og kalken som vi velsigner er «koinonia tou haimatos tou Christou», men han tilføyer at «fordi der er ett brød, er vi de mange ett legeme». Nattverdelementene formidler altså på den ene side samfunn med Kristi legeme og blod — og det ifølge parallellen med de israelittiske og hedenske offermåltider — objektivt — men de formidler tillike et innbyrdes samfunn mellom deltakerne i nattverden, så organisk at det uten videre kan kalles «ett legeme». Objektiviteten av deltakernes nytelse av Herrens legeme framheves videre i kap. 11 hvor apostelen stempler den uverdige måte korintierne til dels nød Herrens nattverd på som forsyndelse mot Herrens legeme og blod, og advarende peker på de straffer også av legemlig art som har fulgt på den manglende atskillelse av Herrens legeme fra alminnelig mat.

At der på den annen side er en indre sammenheng mellom nattverden og oppstandelseslegemet, synes å fremgå av Jesu tale i Kapernaum, Joh. 6, hvor den siste del av talen tydelig er formet som en henvisning til en real nytelse av hans kjøtt og blod — begrunnelsen har jeg søkt å gi i min kommentar (s. 285 ff.). Merk hvordan løftet om oppstandelsen på den ytterste dag er knyttet umiddelbart til spisningen og drikkingen av Kristi kjøtt og blod, v. 53.

Men også om dåpen finner vi i N.T. et ord som dette Paulus' i 1 Kor. 12: «Med én Ånd ble vi alle døpt til å danne ett legeme». Når talen er om kirken som Kristi legeme, er det for lite å si at den er rent billedlig. Et sted som 1 Kor. 6, 15: «Vet I ikke at eders legemer er Kristi lemmer?» viser ved den anvendelsen apostelen gjør, at det er mer realistisk ment, også vår oppstandelse er satt i forbindelse dermed (v. 14).

Kort sagt: Kirken er ikke bare et åndssamfunn, et trosfellesskap, men et «koinonia tou somatos Christou», et åndslegemlig fellesskap med den legemlig oppstandne Kristus.

Foreningen av Ord og sakrament svarer til frelseshistorien med dens forening av ord og handling, og sakramentene danner på sett og vis en fortsettelse av frelseskjensgjerningene. Kristi kjøttspåtakelse, død og oppstandelse er ytre fakta, og på tilsvarende måte kommer den oppstandne oss i møte ikke bare i ord, men i *fakta* som kan registreres. At jeg er blitt en kristen, beror ikke bare på en indre opplevelse, men på et ytre, konstaterbart faktum: at jeg er blitt kristnet ved min dåp. Og at jeg i dag har del i frukten av Kristi død og oppstandelse eller har samfunn med den forklarede frelser, erfarer jeg ikke bare innvortes eller ved Åndens vitnesbyrd, jeg

får også et faktisk bevis på det ved meddelelsen av Herrens legeme og blod i nattverden. Og som Han kommer til oss der, usynlig, men virkelig, så skal han engang komme synlig og fullende sitt frelseshistoriske verk ved å oppreise og forklare også våre legemer. Sakramentene peker med sin legemlige art hen på at «Leiblichkeit ist das Ende aller Wege Gottes» (Oetinger).

*

Når vi til slutt på ny sammenlikner vår kirkes sakramentsyn med det katolske på den ene side og det reformerte på den annen, tør vi si at det holder den rette midte mellom den objektivisme som kjennetegner det første, og den subjektivisme som det siste er preget av. Mens den romerske kirke tillegger sakramentene en nådevirkning ex opere operato eller m. a. o. ikke gjør den nødvendig atskillelse mellom virkning og nådevirkning, hevder vår lutherske kirke at sakramentenes nådevirkning er betinget av troen. Den reformerte kirke går for så vidt sammen med oss, men understreker troen så ensidig at den ikke finner virkelig plass for den objektive virkning sakramentene i alle tilfelle har. Vår kirke holder derimot på at dåp og nattverd har sin virkning også der hvor troen ennå mangler, bare ikke noen nådevirkning. Til velsignelse blir de først når troen kommer til. Men troen oppstår ikke først ved refleksjonen, og det er et innslag av reformert tankegang når så mange først daterer sin kristenstand fra sin bevisste avgjørelse. Man blir ikke en kristen først fra den stund av da man ble en personlig kristen. Når vi taler om det kristelige gjennombrudd, forutsetter dette at det på forhånd er noe der som bryter igjennom. Og det er en frukt av dåpsnåden. Betoningen av sakramentene kan selvsagt virke til falsk beroligelse. Men rett oppfattet og rett forkynt er det meget langt fra at de kun virker som kvietiv. Den lutherske kirke har opplevet sine vekkelser ikke ved å prisgi sitt sakramentsyn, men med fastholdelse av det. Men når disse vekkelser har vært av en sindigere art og ikke har ført til separatisme, mon vi ikke da tør slutte at det henger sammen med vår kirkes sakramentsyn? Også Guds ord kan misbrukes til falsk trøst, Ordet om korset kan bli bare et kvietiv. Men like fullt skal det lyde uavkortet i hele sin evangeliske herlighet. Dåpen og nattverden er et konsentrat av evangeliets frie nåde og minner oss stadig på ny om at kristendom er samfunn med den korsfestede og oppstandne Jesus Kristus med syndenes forlatelse, liv og salighet.

«DES SACRAMENTS YM WORTT WARNEMEN»

SVAR TIL BISKOP BJARNE SKARD

Av Carl Fr. Wisløff.

> «Da mit kund yhr all yrtung umbstossen, et Papistarum et Schwermerorum, si cum verbis fein bleibt — —. Haec verba possunt te servare ynn reinem verstand huius sacramenti und Christlichem gebrauch —.»
>
> Luther. WA 29, 186.

Vår tid er i stor utstrekning preget av liturgisk reformiver. Det er ikke noe enestående i det, slike tider har man sett flere av gjennom kirkens historie. Det karakteristiske for våre dagers liturgiske bestrebelser er imidlertid — til forskjell fra f. eks. rasjonalismens — at man nå ikke vil ordne gudstjenesten etter vår tids smak og behag (cf. Bastholm!), men etter modell av tidligere tiders lødigere liturgiske syn og praksis. Ikke «fornuftens lys» er nå ledestjernen, men tradisjonen. Denne interesse for liturgisk tradisjon og ærverdige liturgiske ordninger er meget fremtredende innen nær sagt alle kirkesamfunn; innen romerkirken har den til dels gitt seg så markante utslag at Pius XII har funnet det nødvendig å dempe litt på iveren: — nec unica norma est antiquitas (se ensyklikaen Mediator Dei, Acta Apostolicae Sedis 1947, s. 544).

Nå er det i og for seg ikke noe galt i å la seg veilede av kirkelig tradisjon når det gjelder liturgiske spørsmål. En kan så visst finne dårligere veileder, det erkjennes herved takknemlig av en som har lært å bli glad i vår kirkes liturgi helt fra jeg var barn. Men på den annen side er ikke alt avgjort i og med at liturgiske former kan påvises å ha ærverdig alder. Det kommer svært meget an på hvor den liturgiske tradisjonssammenheng fører oss hen. Og når det dreier seg om å *gjenoppta* skikker som er gått av bruk, kan det være på sin plass med en viss forsiktighet. Det *kunne* jo tenkes at vi ikke hadde lidt noe tap da vedkommende liturgiske skikk forsvant, og det kunne tenkes at vedkommende liturgiske skikk ville føre med seg nettopp slike momenter som vi i grunnen ikke har savnet. Eller ikke burde ha savnet.

For å kaste litt streiflys over slike spørsmål skrev jeg i 1950 en liten artikkel i TTK: To liturgiske spørsmål i lys av vår liturgihistoriske tradisjonssammenheng. De to spørsmålene var etterkonsekrasjonen og det alminnelige skriftemål før nattverden.

Biskop Bjarne Skard har i TTK 1955 tatt til gjenmæle mot det jeg skrev om etterkonsekrasjonen. Det er jeg takknemlig for, det er godt at de forskjellige synsmåter kommer offentlig til orde, og jeg griper med glede anledningen til å gjøre nærmere rede for mitt syn på disse ting.

1. Først litt om status controversiae. Jeg har i tilslutning til Paul Graff hevdet at etterkonsekrasjonen har sin rot i den skolastiske forestilling at «momentum praesentiae» inntrådte ved lesningen av Innstiftelsesordene. Likeså har jeg påpekt at dette er en vestlig-katolsk forestilling, idet øst-kirken legger den avgjørende vekt på *epiklesen* etter nattverdordene — hvilket viser at vi her ikke kan tale om noen almenkirkelig forestilling. Jeg kan ikke se at Skard har motbevist riktigheten av dette. At steder hos Justin o. a. kan sees som ansatser i retning av forestilling om et «forvandlingsøyeblikk» ved lesningen av nattverdordene, har jeg innrømmet — riktignok med den tilføyelse at problemstillingen neppe er så skarpt sett som i senere teologi. Videre har jeg etterlyst skriftbeviset for en slik konsekrasjonsoppfatning. Det har vi ikke fått.

Jeg må få lov til å gi uttrykk for mild forundring over at Skard har kunnet oppfatte min artikkel derhen at jeg nå ville kreve de gamle lovene om disse ting opphevet (s. 16 cf. s. 22). Jeg fremsetter jo i min artikkel den tese at nettopp disse lovene *er kommet ut av kraft* ved sedvane (TTK 1950 s. 21). Hvorfor jeg da skulle ha noen interesse av å kreve bestemmelsene formelt opphevet, er ikke godt å forstå; i artikkelen står intet ord i den retning.

At bestemmelsen i Kirkeritualet av 1685 for lengst er falt ut av vanlig praksis, innrømmer Skard selv (s. 20). Det vi her drøfter er altså ikke en stadig praktisert skikk; det forholder seg ikke slik — som en ved rask lesning av Skards artikkel kanskje kunne få inntrykk av — at undertegnede er gått til angrep på en praksis som stadig har vært og er ved hevd, mens biskop Skard forsvarer denne skikk mot angrepet. Diskusjonen står om en skikk som i lang tid ikke har vært praktisert, men som enkelte geistlige er begynt å interessere seg for igjen.

For øvrig blir nevnte bestemmelse i dag ikke praktisert etter sin ordlyd av noen. Den krever jo at presten skal «vite tallet på dem som skal berettes», nemlig fordi han da kan telle opp nøyaktig det nødvendige antall oblater.[1]

1) Bestemmelsen har i Kirkeritualet denne ordlyd: *Presten skal flittig legge vinn på at han vet tallet på dem som skal berettes, så at han ikke nødes til at igjentage de foreskrevne velsignelsens ord* —. Meningen er *ikke* at presten skal konsekrere så rikelig at han alltid kan være sikker på å ha tilstrekkelig konsekrert brød og vin for hånden, men at han skal telle opp nøyaktig det nødvendige antall oblater og ta mest mulig nøyaktig det nødvendige kvantum vin (se Svend Borregaard: Danmarks og Norges Kirkeritual af

Enda en biomstendighet før vi angriper selve hovedsaken. Skard legger overmåte sterk vekt på Luthers votum i denne sak. Hele hans artikkel er, sier han, en parafrase over Luthers kjente brev i anledning «diakonen» Adam Besserer, som ble fengslet, underkastet strengt forhør og omsider tvangsforflyttet, fordi han hadde gitt en nattverdgjest en «uinnviet» oblat. (Jeg kommer tilbake til dette brevet nedenfor.) Skard er forferdet over at noen kan tale om «katolske levninger» i denne forbindelse; han minner om at nettopp denne innvending har vært rettet mot lutherdommen gjennom fire hundre år, og lar omsider A. Harnack skimte i bakgrunnen for å la oss forstå hva han tenker på.

Til dette er helt enkelt å si at ingen av oss er forpliktet til å hevde alt det som Luther og den lutherske ortodoksi har dosert f. eks. i sakramentlæren. Det får vi likefrem være glad for, i motsatt fall ville vi nemlig befunnet oss i en posisjon som mildt sagt var noe vanskelig å hevde. For nå å holde seg til Martin Luther, så vil saktens ingen i dag påstå at alle hans tanker om sakramentet er forpliktende lære for oss. Mener noen det, så anser han altså Weimarutgavens ca. 90 bind som *tekst*, som vi bare kan begynne å preke over (jeg låner uttrykket fra Wingren). Heller ikke biskop Skard er fulltro lutheraner, hvis man med dette ord mener en mann som holder seg strengt til Luthers nattverdoppfatning i alle detaljer. Eller hvordan forholder det seg med en slik sak som reliquiae sacramenti, dvs. de nattverdelementer som er blitt til overs etter nattverdhandlingen? Luther mistenkte den prest for å være zwinglianer som ga en nattverdgjest en oblat som Innstiftelsesordene ikke var lest over; Skard har sitert stedet. Men Luther fant zwinglianisme også hos dem som la konsekrerte oblater ned i samme eske som ikke-konsekrerte etter at nattverdhandlingen var slutt; cf. hans brev til Wolferinus: Sed quae est ista singularis tua temeritas, — — — nempe quod reliquum vini vel panis misces priori pani et vino? Quo exemplo id facis? — — Zuinglianum te forte vis audiri — —. (WA Br. 10 nr. 3888.) Det som eventuelt var til overs etter kommunionen måtte konsumeres på stedet (cf. også WATr. 5, nr. 5314). Hva mener nå biskop Skard, og hva er hans praksis? Luthers holdning er konsekvent; hevder man etterkonsekrasjonens nødvendighet, må man ikke blande eventuelt tiloversblevne elementer sammen med slike som Innstiftelses-

1685, s. 137 f.). Man ville nemlig helst unngå både etterkonsekrasjonen og problemet med de tiloversblevne elementer. — Ikke en eneste norsk geistlig praktiserer i dag denne bestemmelsen. Hvorvidt en biskop i dag kan forlange forskriften fulgt «slik den lyder» (Skard s. 16), er under de faktiske forhold et akademisk problem.

ordene ikke er lest over. Man får ta vare på dem i en egen eske, eller de må fortæres på stedet. Ellers står vi overfor akkurat de samme vanskeligheter som Skard skildrer så inngående. Man vil kunne spørre med forferdelse om det ikke skal gjøres forskjell på innviede og ikke-innviede oblater, og man vil kunne si at troen på realpresensen blir underkjent om man behandler en konsekrert oblat som om den bare var et stykke brød. Hvis Skard tar til orde i denne sak en gang til, bør han la oss få vite hvordan han tilrettelegger dette problem i teori og praksis. Gjennom lutherdommens historie har etterkonsekrasjon og omsorgen for reliquiae sacramenti vært betraktet som to sider av samme sak. Hvis man nå vil gjenopplive den ene skikken uten å vise samme omsorg for den andre, så får man altså visse vanskeligheter. Og man bør i så fall være forsiktig med å sitere Luthers brev om tilfellet Adam Besserer overfor dem som ikke vil praktisere etterkonsekrasjon. Den stilltiende antydning om zwinglianisme kommer nemlig da straks i retur i og med fader Martins brev til Wolferinus, hvor det altså tales om zwinglianisme hos dem som blander konsekrert brød og vin med ikke-konsekrerte elementer etter nattverdhandlingens slutt. Etter min mening bør man kunne betrakte begge disse brever som rent historiske aktstykker, uten derfor å risikere at noen maner Zwinglis og Harnacks bilde frem til skrekk og advarsel.

Kort og godt: Hva vår norske lutherske kirkes lære er, finner vi i Bibelen, i Augustana og i den lille katekismen. Våre bekjennelsesskrifter har vært beskyldt for å romme «katolske levninger». Overfor beskyldninger av den art mot Augustana og katekismen vil jeg sammen med biskop Skard hevde at vår kirkes bekjennelsesskrifter gjengir en på Guds Ord grunnet overbevisning om sannheten i evangeliet, og så får man kalle det hva man vil. Men jeg kler meg ikke i harnisk straks noen plukker på mer subtile overveielser hos Martin Luther, og jeg gjør det så meget mindre som hans anvisninger om etterkonsekrasjon o. l. ikke finnes i hans teologiske hovedskrifter, men i mer situasjonsbestemte ytringer i brever og Tischreden.

2. Problemet etterkonsekrasjon kan ikke drøftes mer inngående uten at vi først gjør oss klart hva en skal tenke om konsekrasjonen overhodet. Min artikkel i 1950 gikk ikke nærmere inn på dette emne, det jeg skrev var utelukkende sett under den liturgihistoriske tradisjonssammenhengs synsvinkel; cf. artikkelens titel. Jeg vil her gå litt mer inn på saken, uten dog å tilstrebe fullstendighet.

Konsekrasjonen er et vanskelig emne å skrive om, av den enkle

grunn at Skriften gir oss få holdepunkter. Det som i NT skulle vært klart, er realpresensen. Vi tar utgangspunktet her, ved det som det i vår sammenheng ikke er noen uenighet om. Nattverden er «vår Herre Jesu Kristi legeme og blod under brødet og vinen, innstiftet av Kristus selv for oss kristne, for at vi skal ete og drikke det». Vi fastholder at den lutherske nattverdlære, slik vi finner den i Augustana og i Luthers lille katekismus, er bibelsk, og vi avgrenser den til to kanter: Det skjer i nattverden ingen transsubstantiasjon; Paulus sier at det vi mottar er brød og vin. 1 Kor. 10, 16. Men samtidig må all spiritualisme avvises: Det vi mottar er Kristi legeme og blod. Kort og godt: Nattverdens brød og vin er Kristi legeme og blod, for det har Jesus sagt. Videre kommentar overflødig.

Når teologien på Skriftens grunn skal tilrettelegge dette forhold, slik at den hverken sier mer eller mindre enn det er dekning for i NT, da har den alltid knyttet til Jesu ord: Gjør dette til min ihukommelse. Hva skal vi gjøre? Det som Kristus gjorde under den første nattverd. Vi tror at det er et sakrament han innstiftet den natt da han ble forrådt, hans vilje var at denne handling skulle gjentas. Vi tror at når vi gjøre det, da mottar vi det som Ordene sier: Hans legeme og blod. Hvorfor tror vi det? *Fordi Herren har sagt det.*

Det er altså til Herrens ord vi henvises når vi spør hva troen her bygger på og hva munnen her mottar. Dette er det første grunntrekk i den lutherske lære om konsekrasjonen. Det virkende ord er ikke i og for seg prestens ord ved alteret, men *Kristi ord ved innstiftelsen.* Also auch, das brod und wein Christus leib und blut werde, ist nicht unsers thuns, sprechens, noch wercks, viel weniger des Cresems odder Weyhe schuld, sondern es ist Christus ordnung befelh und einsetzung schuld. WA 38, 240. Unser ampt heisst, und sol sein, nicht machen noch Wandlen, sondern allein reichen odder geben. 38, 239. Både Luther og Konkordieformelen sammenligner Kristi ord ved nattverdens innstiftelse med Guds skaperord i Gen. 1. Mennesket som sår og planter skaper intet, han handler bare innen Guds ordninger, og Ordet fra skapelsens første dag er ennå stadig virksomt; på samme vis med vår handling i nattverden. (WA. 242; 26, 285, cf. Form. Conc.; sol. decl. VII, 75.)

Men hva skal vi så tenke om de ord presten uttaler, hvilken rolle skal vi anta at de spiller under nattverdhandlingen? Her har det vært delte meninger innen lutherdommen. Luthers prinsipale syn er at nattverdordene har adresse til nattverdgjestene, det er

disse ordene skal vendes til.[2]) De er løfte-ord som kaller på troen, derfor er det så galt at disse ordene ikke uttales høylydt i romermessen. I De capitivate babylonica og mange andre steder regner Luther den tause lesning av Ordene (i romermessen) for å være en forkastelig praksis og en stor synd. Ordene skal kalle på troen, og de skal si menigheten hva som her skjer. De er testament-ord, løfte-ord.

Samtidig ser vi at Luther også kaller Ordene «thettelwort», som virker det de taler om. Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum. Men vel å merke: De er ikke selvstendige maktord, de har sin kraft utelukkende i følge Kristi ord ved Innstiftelsen. WA. 26, 285. Grass mener at Luther lar Ordene ha to funksjoner, én overfor menigheten og én overfor elementene (Die Abendmahlslehre bei Luther und Calvin, s. 87). Mot dette gjør Vajta gjeldende at dette i virkeligheten ikke er to funksjoner, men en og den samme: «Denn die Elementen werden nicht *substantiell* verwandelt (vor einer solchen Auffassung schützt die Ubiquitätslehre), sondern nur *funktionell,* d. h. sie werden der Gemeinde als Christi Leib und Blut *gereicht.*» (Die Theologie des Gottesdienstes bei Luther, s. 185 n. 95.) Når det gjelder Luthers teologiske hoverskrifter har Vajta ganske sikkert rett, cf. hans meget overbevisende og klargjørende utredning om «Die Konsekration als Verheissung der Gegenwart Christi durch das Wort», samme bok s. 182 ff. Men unektelig taler visse ytringer, særlig i brever og Tichreden, til fordel for Grass' oppfatning. Hvorvidt det er mulig å harmonisere disse forskjellige utsagn hos Luther, er et vanskelig spørsmål, som vi får la ligge.[3])

Men andre teologer har holdt seg strengere til ansatsene i De captivitate babylonica, således Brenz. Han lærer at Kristi legemes og blods reale presens i nattverden grunner seg på Kristi egen innstiftelse og hans løfte. Ordene leses derfor ikke for elementenes skyld, men for kommunikantenes, Ordene skal dokumentere Kristi innstiftelse, de er en commemoratio og praedicatio av Kristi død. Denne oppfatning ble fulgt av mange, således av Laurentius Petri

2) Skard hevder at Innstiftelsesordene «i første rekke ikke er forkynnelse for menigheten — —». S. 13. — *Her* kan han i hvert fall ikke påberope seg Luther. Ett sitat blant de mangfoldige: Haec est praedicatio, quae in Ecclesia vigere debet. Et impii nobis verba consecrationis ex eis fecerunt, et sic caelenda, ut nullum Christianum quantumvis sanctum velint ea nosse. — — Imprimenda itaque sunt haec verba omni Christiano cordi ceu compendium totius Euangelii, et instituendus ipse, ut horum memoria assidue exerceat, alat et roboret fidem suam in Christum, maxime vero tum, cum percipit Eucharistiam. WA 8, 447. Det innrømmes villig at Luther regner med etterkonsekrasjonens nødvendighet, men man kan ikke ta ham til inntekt for den oppfatning at Verba *først og fremst* er konsekrasjonsord!

3) F. C. lærer: Cristus ipse enim —— per verba illa recitata, virtute primae institutionis, hodie etiam verbo suo, quod repeti vult, efficax est. Bek. Schr, s. 998. — Verba er *også* konsekrasjonsord, men nb. virtute primae institutionis.

i Sverige. (Cf. Åke Andrén: Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv, s. 66.)

Det er altså allerede blant reformasjonstidens lutheranere delte meninger om nattverdordenes karakter av konsekrasjonsord. Men sikkert er det i hvert fall at alle er enige om at Ordenes lesning ikke virker noe *alene*. Dette er svært tydelig uttalt av Luther. Han tillegger «die ordnung Christi» den aller største betydning, og til denne hører også — ja først og fremst — kommunionen, sumptio. Iakttas ikke Kristi innstiftelse helt og fullt, så skjer der ingen konsekrasjon. Luther antar i Von der Winkelmesse at presten som forretter i vinkelmessen i det hele ikke får Kristi legeme og blod — der er jo ingen kommunikanter! Ordene ble uttalt, men Kristi legeme og blod mottar presten ikke. Og når det er kommunion i messen, antar Luther at den ene «skikkelse», som presten nyter alene, er bare vin; men den annen, som rekkes kommunikantene, er Kristi legeme. WA. 38, 244 f. Man får tenke om dette hva man vil, tydelig er det i hvert fall at Luther ikke knytter konsekrasjonen ensidig til uttalelsen av Verba Institutionis.

En sak til er det enighet om på reformasjonstiden: Tyngdepunktet i nattverdtenkningen er Kristi innstiftelse (i coena novissima) og *kommunionen*. Man ser det i den kirkelige malerkunst: Den senmiddelalderlige kunst avbilder fortrinsvis konsekrasjonens øyeblikk (med elevasjonen). Den lutherske fremstiller kommunionen.

En nattverdoppfatning som holder seg til Kristi løfte, og som understreker sannheten i løftet om at vi mottar Kristi legeme og blod, men som avviser spekulasjoner om konsekrasjonens «øyeblikk» og dens «hvorledes», er i den beste overensstemmelse både med NT og med katekismen. Lenger enn til dette er det saktens ikke nødvendig for noen av oss å gå. En evangelisk holdning er denne: Vi holder oss til Kristi løfte og innstiftelse, hvortil også hører lesningen av Ordene. Ytterligere spekulasjoner er unødige, om de ikke er direkte skadelige.

3. Skard fremlegger en konsekrasjonsoppfatning som i utpreget grad legger «underets øyeblikk» til lesningen av Nattverdordene. I tilslutning til Peter Brunner hevder han at når Ordene er lest, da er Kristi legeme og blod der «auch vor meinem Nehmen und Essen und Trinken». «Med andre ord, fra dette øyeblikk er elementene ferdig til bruk.» Denne «reale innvielseshandling» er etter Skards oppfatning så betydningsfull, at han stiller den ved siden av *realpresensen* som «de to ting kirkens „store tradisjon" i lære og liturgi alltid og særlig har prøvd å fastholde». (s. 11.)

Her må det etter min mening gjøres noen betenkeligheter gjeldende. For det første: Sies det ikke her mer enn NT gir dekning for? Kristus sier: Ta dette og et det, det er mitt legeme. Paulus sier: Brødet og kalken er samfunn med Kristi legeme og blod. Hva er her sagt? At brødet som vi eter, og vinen som vi drikker, er Kristi legeme og blod. Skards oppfatning sier noe mer, den sier: Allerede før vi eter og drikker er Kristi legeme og blod på alteret, og dette er skjedd i «underets øyeblikk» (s. 18). Jeg må igjen etterlyse skriftbeviset.

Og for det andre: Det forekommer meg at Skards oppfatning står i fare for å føre oppmerksomheten *fra* kommunionen, mottakelsen av Kristi legeme og blod, *til* et «hellig øyeblikk» som ligger foran kommunionen. Det er sikkert ikke tilsiktet. Men ved lesningen av Skards artikkel er det vanskelig å fri seg fra det inntrykk at her er den funksjonelle sammenheng mellom nattverdhandlingens forskjellige momenter (frembærelse av brød og vin, lesning av Ordene, utdeling og sumptio) brutt; Ordenes lesning trer frem fra sammenhengen og blir et selvstendig, overmåte betydningsfullt «øyeblikk», som den fromme sjel «grunner» over i Guds hus (s. 21).

Og videre: I sammenheng med nettopp denne oppfatning kommer analogien mellom inkarnasjon og realpresens i skarp belysning. Skard legger stor vekt på denne analogi (s. 23 f.). Men man skal være ytterst forsiktig med ordvalget når man gjør bruk av den. Transsubstantiasjonslæren truer med å gjennomføre analogien så langt at konsekrasjonen på et vis blir en ny inkarnasjon. I vulgærkatolisismen kan dette gi seg groteske uttrykk, jeg minner om den berømmelige uttalelse av erkebiskop Katschthaler (1905): Presten har større makt enn Maria, for hun har bragt Kristus til verden én gang, men presten gjør dette hundre ganger eller tusen ganger, så ofte han selebrerer (Mirbt nr. 645). Luther kan også belyse realpresensen ved kristologiske overveielser, men hos ham fører ubikvitetslæren hele tankegangen i en annen retning. Hans tanke er at Kristus, som er alle steds nærværende, er til stede også i brødet og vinen allerede før noen konsekrasjon. Det som skjer ved Ordet er at Kristi nærvær blir gripbar virkelighet for oss, cf. hans kjente ord: Wir machen auch seinen leib nicht aus dem brod, wie uns der geist anleuget, Ja, wir sagen auch nicht, das sein leib werde aus dem brod, Sondern wir sagen, sein leib, der lengest gemacht und worden ist, sey da, wenn wir sagen: Das ist mein leib. Denn Christus heist uns nicht sagen: Das werde mein leib, odder da machet mein leib, sondern das ist mein leib. WA

26, 287. — Man får tenke om ubikvitetslæren hva man vil, den er tenkt som en dogmatisk hjelpekonstruksjon og har ingen verdi ut over dette. Men den viser i hvert fall en klar forståelse for at man ikke må tale slik om analogien mellom kristologi og realpresens at man gjør konsekrasjonen til en slags ny inkarnasjon.

Det forekommer meg at Skard ikke har vært så varsom på dette punkt som ønskelig kunne være — til tross for at han utvetydig tar avstand fra transsubstantiasjonslæren. Det faller hos ham en etter min mening uforholdsmessig vekt på konsekrasjonens «hellige øyeblikk», og dette forhold kommer i usedvanlig skarp belysning derved at han parallelliserer — ikke bare *realpresensen* og *inkarnasjonen,* men — Kristi overnaturlige *unnfangelse* og *konsekrasjonens «Ereignis»* ved lesningen av Verba Institutionis. Han hevder nemlig at likesom kirken ikke tror at det er mulig å fastholde Guds Sønns «realpresens» i Menneskesønnen uten troen på det som «skjedde» i jomfru Marias liv, således vil det heller ikke være mulig å fastholde realpresensen i sakramentet uten troen på det sakramentskapende øyeblikk ved lesningen av Innstiftelsesordene (s. 24). En tør vel si at denne parallellisering fører ganske langt! Men sammenligningen har ingen fast grunn å bygge på. Kirken tror den overnaturlige unnfangelse fordi *Skriften* forteller om denne. Men Skriften sier oss ingenting om et hellig øyeblikk som inntrer ved lesningen av Innstiftelsesordene. Den sier at vi i nattverden mottar Kristi legeme og blod, og det klarer seg.

4. Vi vender oss omsider til etterkonsekrasjonen. Det er innlysende at en oppfatning som den Brenz hevdet ikke har bruk for noen etterkonsekrasjon. Også Laurentius Petri hevdet at etterkonsekrasjonen var unødvendig (Andrén s. 89). Holder man oppmerksomheten festet, på den ene side til Kristi løfte i innstiftelsen, og på den annen side til nattverdhandlingens funksjonelle enhet (hvortil lesningen av Ordene også hører), da vil en slik omstendighet som at det eventuelt må hentes inn mer brød og vin på alteret ikke bety noe problem. Det er ikke ideelt at så skjer, man burde sørge for å ha så meget brød og vin på alteret at den distraherende henting ble unødvendig. Men om det skulle skje, så skjer det dog innen den ordning som Kristus har innstiftet. Her er Ordene lest, menigheten har hørt at de ble lest. Her rekkes gavene til kommunikantene. Her følges Kristi «befelh und ordnung», derfor tror vi også at hans gaver mottas.

Det er like innlysende at for en oppfatning som Skards må etterkonsekrasjonen bli nødvendig. Underets øyeblikk kan ikke angå

andre elementer enn de som Ordene blir talt direkte over. Men det er samtidig etter min mening innlysende at en praksis som etterkonsekrasjonen er egnet til å la svakhetene ved den tilsvarende konsekrasjonsoppfatning komme i relieff. Her vendes ikke oppmerksomheten til Kristi løfte den natt da han ble forrådt, men til prestens uttalelse av de hellige Ord her og nå. Her trer handlingens organiske, funksjonelle enhet tilbake; frem av nattverdhandlingens rekke av handlinger stiger, som et selvstendig moment, en gjentatt konsekrasjon virtute verborum. *Prestens* handling uthever seg på en uventet og etter min mening uønsket måte, belysningen faller på eiendommelig vis over den viede tjener som resiterer de hellige ord.

La oss se litt nærmere på etterkonsekrasjonens problem. Skard forklarer saken slik: «— hvis det under en nattverdhandling blir for lite brød og/eller vin og nye elementer må *bringes inn* (uthevet her), skal disse ikke tas i bruk før innstiftelsesordene er lest en gang til, dvs. også over disse elementer» (s. 13). Men slik etterkonsekrasjon er det mulig å unngå, mener Skard, helt enkelt ved at man sørger for «at det er tilstrekkelig brød og vin for hånd —» (dvs. på alteret) (s. 16). Altså: En må rekonsekrere hvis noe blir hentet inn *fra sakristiet*. Men slikt trenges ikke hvis en bare sørger for å ha tilstrekkelig forråd i esken og kannen *på alteret*.

Historisk sett er imidlertid dette ingen korrekt gjengivelse av problemet. Ortodoksiens teologer erklærte at det *ikke* var tilstrekkelig at oblatene og vinen befant seg på alteret; bare det som lå på patenen og i kalken, og som Ordene ble lest over, ble konsekrert. Det som var i esken eller kannen ble ikke konsekrert! Prestene måtte lese Ordene om igjen hvis de fikk bruk for noe av det som var i esken eller vinkannen som sto rett foran dem på alteret (Andrén s. 72 f. Cf. Svend Borregaard: Danmarks og Norges kirkeritual af 1685. S. 138). Ingen bør smile av disse ting, det var dypt alvor for den tids kirkemenn, og det var helt konsekvent etter teorien. Og når nå Skard vil ha oppfattet F. C.'s «super pane et vino» som en liturgisk anvisning (TTK 1955 s. 13), da ser jeg ikke rettere enn at han her i det minste må føle et alvorlig dogmatisk problem. Hvis nemlig brødet og vinen aldeles ikke er Kristi legeme og blod med mindre Ordene er lest «over» dem, hvem garanterer meg da at vinen i kannen og brødet i oblatesken er Kristi legeme og blod? Nei, da må vi etter ortodoksiens mønster lese Ordene om igjen hver gang vi henter noe fra oblatesken eller vinkannen foran oss. Alvoret i disse spørsmål kan ikke under-

kjennes hvis man først går inn på premissene hos Skard. Personlig er jeg glad over å turde bekjenne meg til en konsekrasjonsoppfatning som avviser slike spørsmål som unyttige spekulasjoner.

Men vi er ikke ferdig med dette punkt. Vi må vende tilbake til saken med den ulykkelige «diaconus» Adam Besserer, som Skard synes å dømme like hårdt som Luther. La oss se litt nærmere på den saken. Hva var det for brøde denne mann hadde gjort seg skyldig i? Hadde han hentet inn ny forsyning av oblater fra sakristiet? På ingen måte. Han hadde sytten nattverdgjester, og hadde følgelig tellet opp sytten oblater som han så hadde konsekrert ved å lese Ordene over dem. Men da han skulle gi en oblat til den syttende nattverdgjest, var det ingen igjen på patenen — oblaten var falt på gulvet og han kunne ikke finne den. Så tok han i all stillhet en «uinnviet» oblat fra esken som sto på alteret. Han tok kort og godt en oblat fra esken og ga den til en nattverdgjest uten å lese Innstiftelsesordene spesielt over den oblaten. Dette var hans første feilgrep. Men så ble den bortkomne oblat funnet. Da la han denne oblat, som altså var konsekrert, opp i esken hvor de ukonsekrerte oblater fantes. Dette var hans annen feil.[4])

Men hermed er én ting helt på det rene: Målt med tilfellet Adam Besserer kommer alle norske geistlige av i dag til kort, ikke bare de som ikke praktiserer etterkonsekrasjon, men også de som praktiserer den etter biskop Skards retningslinjer. Enten fyller de nemlig på med nye oblater og ny vin fra det forråd de har på alteret uten å lese Ordene på nytt — og det er nøyaktig Adam Besserers feil nr. 1. Eller også passer de på å lese Ordene «over» hele det forråd de har foran seg i esken og kannen. Men da kan det i praksis ikke unngås at de kommer til å blande «konsekrerte»

4) Cf. brev til Amsdorf, WA Br. 11 nr. 4186. Brevet er på latin. Skard siterer etter EA 65 s. 213, som nærmest er en fri gjengivelse (på tysk) av originalbrevet (cf. også WA Ti. 6 nr. 6771). Om denne saken gis det utførlig opplysning i WA Br. 11. Jeg skal gjengi hovedtrekkene i historien, så får enhver av dette tidsskrifts lesere avgjøre om han synes episoden er egnet som bevismateriale i en liturgisk-dogmatisk drøftelse. Presten Adam Besserer hadde tatt en oblat fra esken på alteret og gitt den til en nattverdgjest uten å lese Innstiftelsesordene over den, da han i øyeblikket ikke kunne finne den han hadde konsekrert. Etter nattverdhandlingens slutt ble denne oblat funnet på gulvet. Presten la den ned igjen i esken med den begrunnelse at «Es wäre gleich eins und kein Unterschied zwischen den gesegneten und ungesegneten Partikeln». (WA Ti. 6 nr. 6771.) Ved det senere forhør anga han som grunn at han ikke var sikker på om oblaten var falt på gulvet før eller etter konsekrasjonen. Saken ble meldt til superintendenten, som henstillet til B. at han i hemmelighet, under bønn, skulle brenne de oblater som lå i esken, da man jo ikke kunne identifisere den oblat som var falt på gulvet. Under sakens videre gang ble B. arrestert, og teologene i Wittenberg fikk problemet til avgjørelse.

Luther dadler i sitt svar den lettsindige kapellan, og mistenker ham for zwinglianisme. «Vadat ad suos Zuinglianos.» Likevel tviler han ikke på at vedk. nattverdgjest mottok det rette sakrament: «— fides sua eum saluum fecit, Qua creditit sese verum sacramentum accipere, Et verbo Dei nixus est, Sed non falsus, Sicut Baptisatus est, qui credit, etiam si luderet vel alio liquore baptissasset Baptisans — — Edentibus et Credentibus operatur Christus in sacramento.» Kurfyrsten fant omsider at straffen måtte ansees utsonet ved varetektsfengsel, og B. ble forflyttet til en annen menighet etter at han hadde lovet bot og bedring. — Luther fant at det var riktig å brenne de nevnte oblater.

oblater sammen med ukonsekrerte etter nattverdhandlingens slutt eller ved en senere nattverdhandling — og det er nøyaktig Adam Besserers feil nr. 2. Skard tar i det hele spørsmålet med reliquiae sacramenti påfallende lett når man ser det i lyset av hans egen konsekrasjonsoppfatning. Etter mitt syn ville det være en stor fordel om slike problemer fikk ligge urørt, men skal Skards konsekrasjonsoppfatning vinne innpass, så må vi nok — skjønt tanken forferder meg — belave oss på at geistligheten igjen (som på ortodoksiens tid) gir seg til å drøfte hva en skal gjøre med brød og vin som er blitt igjen etter kommunionens slutt, og hertil hører andre spesialiteter som kan bli prester til hodebry og enfoldige kristne til anstøt.[5])

Enda én ting: Hvordan vil man lese innstiftelsesordene under etterkonsekrasjonen? Til visse tider og på enkelte steder har man lest dem med lav stemme, så ingen hører dem. (Rietschel/Graff s. 472.) Det er en rent papistisk skikk, her har Ordene altså ingen adresse til kommunikantene, de er *kun* konsekrasjonsord. Forhåpentlig vil man her i landet lese dem eller messe dem med høy stemme også andre gangen. Men da kan det nok være at presten vil få besøk i sakristiet av folk som spør hvorfor Ordene ble lest to ganger i dag, og det spørsmålet vil etterfølges av andre, som vil bli vanskeligere etter hvert.[6])

5. Jeg står i høy grad sammen med Skard i ønsket om en virkelig nattverdvekkelse i våre menigheter, og det er meget av det han sier om den sak som jeg bare kunne ønske å understreke. Det var godt om katekismens ord om Herrens legemes og blods reale presens ble stadig klarere forstått og tilegnet. Men det er én omstendighet ved den nattverdvekkelse Skard antyder som — det må jeg tilstå — fyller meg med betenkeligheter. Skard taler nemlig om en «dypere innlevelse i sakramentet», om mennesker som vil «„grunne" i Guds hus, også over realpresensen, også over dens underfulle „hvorledes" og dens „øyeblikk"» (s. 21). Her må det gjøres en alvorlig bemerkning. Saken er jo ganske enkelt den, at NT intet sier om dette «hvorledes» og om dette «øyeblikk». Å «grunne» over disse hemmeligheter vil derfor nødvendigvis være

5) Hva slags problemer og vanskeligheter denne konsekrasjonsoppfatning kunne føre ortodokse teologer opp i m. h. t. reliquiae sacramenti, kan en lese om hos Andrén, s. 75 ff.

6) Skard antar at etterkonsekrasjonen er en «liturgisk novitet» innen lutherdommen; middelalderkirken kjente ikke noe slikt, romerkirken i dag heller ikke. Noe annet har jeg heller ikke påstått. Men jeg er ikke så sikker. Luther synes dog å ha kjent skikken fra sin «katolske» tid, cf. WA Br. 10 nr. 3762: — on das, wenn der hostien oder wein zu wenig consecrirt, Und mehr consecriren muss, das wir die selbigen zum andern mal nicht aufheben (elevasjonen), *wie ym Bapsttum auch gehalten ward, ym fall, das man anderweit consecriren musste.* — Theodosius Harnacks dom om etterkonsekr. er i hvert fall riktig: Das sind Nachklänge römischer Praxis, die leicht die Vorstellung von einer magischen Wirkung der Worte erregen. Pr. Th. I s. 448.

det samme som at man spekulerer over realpresensens faktum *uten å ha Ordet som eneste veileder.*

Men det er nettopp den avvei som Luther utrettelig advarer mot i sine reformatoriske hovedskrifter. Sentensteologene har ført oss fra Ordet til Tegnet, sier han i De captivitate babylonica. W 6, 533. De har holdt seg til sakramentet (dvs. «Tegnet», brød og vin) og latt Ordet fare. 11, 448. Nattverdens sakrament består jo ifølge Luthers terminologi i disse skrifter av to deler, signum (tegnet) og verbum (innstiftelsesordet). Skal man forstå nattverden rett, så må man legge all vekt på Ordet, som alene kan si oss hva nattverden er. Ordet kaller på troen, det sier oss hva her skjer, det forklarer både forsoningens og nattverdens store *pro nobis*, man fatter ikke hva Tegnet er hvis man ikke ser tegnet i Ordet. «Des sacraments ym wortt warnemen» (11, 448) er nøkkelen til en rett forståelse av hva nattverden er. Men denne nøkkel har «sentensteologene» latt ligge ubrukt. De holder seg til realpresensens objektive faktum, og anstiller alle hånde overveielser og spekulasjoner om det — uten å la seg veilede av Ordet. *Det* er grunnen til alle de mange misbruk i pavekirken. Hadde man holdt seg til Ordet, så ville man ha forstått at *kommunionen* er nattverdens tyngdepunkt. Men fordi man spekulerer over realpresensen uten Ordets eneste veiledning, kommer man til alle slags misbruk: sakramentet ofres, tilbes, bæres omkring i prosesjon — mens kommunionen kommer langt nede i rekken.

Dette er Luthers syn. Når det tales om en nattverdvekkelse som bl. a. sikter på å «grunne» over realpresensens «hvorledes» og dens «øyeblikk», da må det være på sin plass å minne om nettopp dette grunnsynet. En nattverdoppfatning som viser dyp interesse for å «grunne» over ting som Ordet intet sier om, kan ikke påberope seg Luther. Å grunne over nattverden er godt og vel. Men mens vi slik grunner over nattverden er det ikke realpresensen «nude» vi skal betrakte, men Ordet. Det troens tilbedende betraktning da vil bli opptatt av er Ordets *pro nobis:* Det gis for eder. Og det er den gave Ordet taler om: til syndenes forlatelse. Og det er den handling Herren har villet vi skulle utføre: Ta dette og et det, drikk alle derav. Kort og godt: Kommunionen, tilegnelsen av Herrens legeme og blod, troen og syndenes forlatelse — dette er det godt å grunne på, for om dette taler Ordet. Men går en ut over dette, gir en seg til å grunne på saker og ting som Ordet intet sier om, da vet vi ikke hvor en havner. Men vi vet hvor andre har havnet. Vestigia terrent. Her er stedet hvor det ikke er mulig å komme utenom ordet «sakramentalisme». At Luther i sin situasjon fant

å måtte verge realpresensen ved forholdsregler som dem vi her taler om, er ikke så underlig. Men å gjeninnføre dem i vår situasjon, det tør være en helt annen sak.[7])

6. Det kan synes som om etterkonsekrasjonen er et svært spesielt emne, som er for lite til å strides om. Vi er da også — på forskjellige premisser, enige om at den bør søkes unngått. Det kunne jo også tenkes at motivet for å gjeninnføre denne skikk (som ikke er foreskrevet i de to siste utgaver av vår alterbok, 1889 og 1920) vesentlig var å finne i interessen for «gamle og riktige» liturgiske skikker. Jeg trodde faktisk at dette stort sett var tilfelle, da jeg skrev min lille artikkel for fem år siden. Det viser seg altså at jeg har tatt feil. Vi har å gjøre med noe langt mer alvorlig, nemlig en konsekrasjonsoppfatning som ikke er uttalt i Augustana eller katekismen, en oppfatning som på viktige punkter strider mot reformasjonens grunnsyn, og som det ikke er dekning for i NT. Skriftbeviset mangler stadig.

Det får da vise seg hvor det fører hen. Når jeg ikke hilser denne utvikling med glede, henger det først og fremst sammen med at mitt syn på konsekrasjonen er et annet. Men det har også sammenheng med at jeg ser noe annerledes enn Skard på veien til en fornyelse av nattverdlivet i våre menigheter. Veien fremover må gå gjennom en fornyelse av det åndelige liv i menighetene i det hele tatt, og ganske særlig gjennom en styrkelse av forkynnelsens bibelsk-bekjennelsesmessige substans.

Men en veiledning som lar slike subtile ting som konsekrasjonens «hvorledes» og dens «øyeblikk» være merketegn, vil ikke virke samlende på de bekjennende kristne i dette land.

7) I Sverige har en del prester, inspirert av en lignende konsekrasjonsoppfatning som Skards, gjeninnført elevasjon og liturgisk renselse av nattverdkarene samt konsumpsjon av eventuelt tiloversblevne elementer *under messen*. Med gode grunner har Svenska Kyrkans biskoper henstillet til dem å holde opp med dette (se Hellerstöm· Liturgik, 3. oppl. s. 30).

OPPSEDING OG KERYGMA

Av D. Kurt Frör.[1])

Ordet kerygma stammer fra det nytestamentlige ordbruk og betyr: forkynnelse, budskap, underretning. Innholdet av det nytestamentlige kerygma er Kristus-hendingen.

Hvordan er forholdet mellom oppseding og denne Kristus-hendingen? Vil vi svare på dette spørsmålet, er det best å gå ut fra den historiske utvikling av den vesterlandske pedagogikk. Her vil vi kunne skille mellom tre store avsnitt:

1. I den kristelige mellomalder, men også under reformasjonen og motreformasjonen, fantes det ingen selvstendig oppsedingsvitenskap. Fundamentet for pedagogikken var teologien. Pedagogikken var et underavsnitt av den kristelige etikken. Alt som var å si om oppseding, ble avledet av den kristelige dogmatikks og etikks system. Dette gjelder også humanistenes pedagogiske tanker.

2. Etter hvert som det utviklet seg en selvstendig filosofi, uavhengig av teologien, ble de filosofiske systemene gjort til fundament for pedagogikken. Oppsedingstankene ble et underavsnitt av den filosofiske systematikk. I denne sammenheng er Immanuel Kants forelesninger særlig viktige. Han utviklet en ren filosofisk pedagogikk, og fikk en bestemmende innflytelse på Herbarts oppsedingslære.

3. Først forholdsvis sent fridde pedagogikken seg fra de filosofiske systemers formynderskap. En frittstående, autonom pedagogikk finnes først etter det 19. arh. Den tid er forbi, da den idealistiske filosofis metafysikk dannet fundamentet for pedagogikken. Oppsedingsvitenskapen av i dag betrakter seg selv som en autonom vitenskap. Den setter seg som oppgave å utforske oppsedingen som urfenomen i den menneskelige eksistens, og å bestemme mulighetene for en ekte oppsedende holdning.

Denne historiske utvikling gjør det forståelig at møtet mellom teologi og pedagogikk, mellom kirke og oppseding i det 19. og 20. århundre ikke er forløpet uten spenninger og strid. Pedagogikken hadde fridd seg fra teologien. Men under kampen for sin selvstendighet hadde den inngått de forskjelligste forbindelser med filosofiske ideer og verdensanskuelser. Resultatet var at det på begge sider dannet seg falske antiteser og falske synteser.

[1]) Foredrag ved det religionspedagogiske kurs i Oslo 20/4 1955.

1. Falske antiteser fra pedagogikkens side: Den kristelige lære om arvesynden syntes fullstendig å benekte det gode i mennesket, og fornekte at mennesket kan oppsedes. Opplysningstidens optimisme (Rousseau) anerkjente på samme tid det gode i den menneskelige natur. Det oppsto en pedagogikk uten kirke. Denne pedagogikk bygget ut ideene fra opplysningstiden, idealismen, positivismen og verdifilosofien til en erstatningsteologi. Denne overskred ikke sjelden grensen til den illusjonistiske utopisme. Det oppsto en hemmelig erstatningsreligion for dogmefrie oppsedere, som kjente seg kallet til å føre menneskeheten opp til stadig lysere høyder for dannelse og utvikling.

2. Falske antiteser fra teologiens side: Innenfor kirken utviklet det seg pedagogiske ideer som betonte omvendelse og gjenfødelse av barnet. Et virkelig godt menneske kan en bare bli gjennom gjenfødelsen. Et virkelig gjenfødt menneske er også et virkelig dannet menneske. En oppseding som så bort fra omvendelse og tro, var i grunnen resultatløs. Slike tanker var sterkt framme i pietismen, i vekkelsesbevegelsene i det 19. årh., og i redningsheimenes oppsedingspraksis. Disse har gjort sitt til å øke avstanden mellom kirken og oppsedingsvitenskapen.

3. Falske synteser fra pedagogikkens side: Den pedagogikken som for lengst hadde fridd seg fra kirken, kunne likevel stille seg positivt til Kristus og til hans evangelium. De viste det ved å bygge dem inn i sin idéverden. Men de forsto «kristendommen i første rekke som en religion mellom mange andre som menneskeheten i løpet av sin historie hadde frembrakt». Som «religion», kunne en da uten videre forstå kristendommen som en av de store og uforgjengelige kulturverdier i det kristelige vesterland. Den var et av de kulturgoder som det var like nødvendig for barna i skolen å bli kjent med, som med de øvrige kulturgoder. Så kunne en enes om det at barna skulle oppdras «på den kristelige og vesterlandske dannelses og kulturverdiers grunnlag». Denne syntesen er besnærende, og har i virkeligheten bidradd mye til freden mellom kirke og skole i den siste generasjon. Den tillot pedagogen å kjenne seg som en helt selvstendig, kirkefri kulturbærer uten å vise det minste fiendskap mot kristendom og kirke. Men denne syntesen var falsk, og har derfor heller ikke vart lenge. Den var bare mulig ved at en «uskadeliggjorde» Kristus-ordet. Det bibelske kerygma er i virkeligheten ingen «kulturverdi», som vi som arvinger til den vesterlandske tradisjon har råderett over. Tvert om er det Gud som bestemmer over oss ved sitt Ord.

4. Falske synteser fra teologiens side: I det 19. og 20. årh. utviklet kirken ikke bare pedagogiske grunnsetninger som sto i skarpt motsetningsforhold til tidsånden. Den utviklet også slike som var en tilnærming til tidens tenkning. Pedagogikken i det 19. årh. var fylt av den nyhumanistiske tanken om «dannelsesidealet». Oppsedingen hadde den harmoniske personlighet som mål. Dette humanistiske dannelsesidealet fant også anerkjennelse innen teologi og kirke. En kompletterte det når det gjaldt det religiøs, og fikk derved et «kristelig dannelsesideal». Målet ble den «kristne personlighet». Også dette var en falsk syntese, og den bestikkende overensstemmelse med den idealistiske pedagogikk var skaffet tilveie ved at en humanistisk antropologi var trådt i stedet for det bibelske menneskebildet, riktignok med passende religiøs ferniss.

Nå er oppsedingsmålet for humanismen den uavhengige personlighet, som gjennom åndelig dannelse når fram til sedelig frihet. Det bibelske menneskebildet er et helt annet.

Når vi forsøker å få et overblikk over det mangslungne forholdet mellom pedagogikk og teologi i den tiden som er gått, må vi slå fast: Det farligste var ikke de falske antitesene, som reknet med å måtte bryte alle broer. Mye mer virkningsfull og farlig var de falske syntesene, som lot som om det var overensstemmelse der denne ikke fantes. Nettopp på denne måten sperret en vegen til en virkelig fruktbar diskusjon.

Det er derfor et gledelig tegn at det i dag fra begge sider åpnes nye muligheter for drøfting mellom oppsedingsvitenskapen og teologien. Det er så mye som har endret seg på begge sider. I dag møtes en for å drøfte spørsmål som rekker fra den vitenskapelige besinnelse til de praktiske utforminger. Teologien har løst seg fra den idealistiske filosofis og kulturverdienes favntak. Den kan derfor komme med sine innlegg i denne drøftingen med en ganske annen klarhet og myndighet enn tidligere. En tilsvarende forandring vil en finne innen pedagogikken. Det humanistiske menneskebildet er heller ikke for pedagogikken det almengyldige grunnlaget lenger. Det som lenge ble tatt for gitt, er nå blitt tvilsomt. Pestalozzis gamle spørsmål: «Der Mensch in seinem Wesen, was ist er?» står i sentrum for dagens spørsmål og forskning innen filosofien. Pedagogen kan ikke lenger gå ut fra sikre metafysiske forutsetninger (selv om det skulle dreie seg om den skala en normativ verdilære opererer med. Verdilæren blir jo fremdeles dyrket som erstatning for den gamle metafysikk.) Pedagogen må gå ut fra det elementære og konkrete, dvs. det truede barn, som

trenger hans hjelp. Han overtar sin tjeneste uten noen utopisme eller noen svermerisk fullkommenhetsovertro. Han går ikke ut fra noe abstrakt menneskebilde som «dannelsesideal», men fra den konkrete situasjon det barnet står i, som trenger oppseding. Gjennom dette er det uten tvil skaffet plass for en fruktbar drøfting fra begge sider.

Det finnes en viktig forutsetning for denne drøftingen: Gjensidig anerkjennelse av hverandres selvstendighet må være grunnlaget for en ekte og tillitsfull samtale. Teologien må anerkjenne oppsedingsvitenskapen som en likså selvstendig og (ikke i absolutt forstand) autonom vitenskap som alle andre vitenskaper. Teologien må være klar over at den ikke kan utvikle hele pedagogikken utfra seg selv. Og pedagogikken må ikke ut fra «weltanschaulichen» og idealistiske fordommer utvikle en erstatningsteologi, en pseudoteologi, som overskrider vitenskapens grenser. Denne gjensidige anerkjennelse av den vitenskapelige selvstendighet må da nødvendigvis også bære frukter i møtet mellom lærer og prest i skole, i heimen og overalt i oppsedingens hverdag. Det blir ikke spørsmål om overordnet eller underordnet, men om fritt samarbeid mellom to jevnbyrdige partnere.

I det følgende blir det vår oppgave å beskrive hva teologien kan ha av viktige ting å si i denne samtalen.

Det ligger nær å gå ut fra dette spørsmålet: Hva er mennesket? For all pedagogikk arbeider med dette spørsmålet: Hva er mennesket? Hva skal det bli ut av det? Hvordan kan det bli det? Men for den bibelske teologi er ikke mennesket det egentlige urdatum, slik det er det for den filosofiske pedagogikk. Urdatum er den levende Guds bestemmelse over og med mennesket. Vi må med det samme sterkt betone at vi teologisk ikke kan snakke om «mennesket» i og for seg som et abstraktum. Mennesket kan vi bare se på som den som den treenige Gud har bestemt over, daglig bestemmer over, og i all framtid vil bestemme over. Han gjør det som Fader, som Sønn, og som Den hellige Ånd. Det vil si at vi bare kan betrakte mennesket som en som er skapt av Gud, og som Gud holder i live tross dets synd, som er løskjøpt ved Kristus og kallet til hans menighet, som skal nyskapes ved den Hellige Ånd, slik at mennesket kan få del i livet i den fremtidige verden. Av dette kan vi slutte: Vi kan ikke tale om mennesket bare som Guds edle skapning, og stilltiende utelate alt annet, nemlig syndefallet og Kristi og Åndens verk. Vi betoner at vi beskriver det virkelige menneske, og ikke bare mennesket betraktet utfra et av de mange synspunkter.

Denne menneskevirkeligheten beskriver vi best ved å nytte den teologiske læren om det verdslige og det åndelige regimente. Vi gjør det slik, fordi vi tror at på den måten kan vi best fremstille det som skjer mellom mennesker i oppsedingen, og best sikre oss mot misforståelser. Om denne formodning er berettiget, må resultatet av undersøkelsen avgjøre.

Hva mener vi med Guds verdslige regimente? Gud rår over menneskeheten på to vis, og disse er helt forskjellige. Først på den måten at han ikke lar menneskeheten dø på grunn av dens skyld. Midt i død og kaos holder Gud den i live med en enestående barmhjertighet, og forhindrer at menneskeheten dør ut eller tilintetgjør seg selv (Noahpakten). Det er hans verdslige regimente. Dette tar ikke bort dødens, syndens og fordervsmaktenes herredømme. Men det verner livet såpass at det tross alt kan bestå. I tillegg til dette gir Gud det menneskelige samliv så mange nødordninger (ordinationes) at den menneskelige eksistens blir sikret. Innenfor disse ordningene vil Gud ha det slik at den ene er hjelper for den andre, og støtter ham i å føre et virkelig menneskeliv (Matt. 25, 32 ff., Åpb. 20, 12). Det er oppgaven for alle verdslige kall: Hjelp til sant menneskeliv. I denne rekken av kall står også oppsederkallet. Oppsederen er Guds tjenestemann og medarbeider på den måten at han arbeider for at unge mennesker skal få herredømme over sitt eget liv, og makte å føre et sant menneskeliv i denne kaotiske og mangelfullt ordnede verden.

I dette verdslige regimente har oppsederens tjeneste og arbeid sin plass. Det er et «weltliches Werk», som Luther sier, analogt med det øvrigheten, dommerne, legene, bøndene og arbeiderne gjør. Oppsederens tjeneste (som de andres) skal tjene til at menneskelivet i denne jordiske verden kan bestå. Oppsederen skal virke med til at den falne skapning blir i live. Men han har ikke til oppgave å frembringe den nye skapning. «Erziehen kann niemals erløsen» (Bohne). Mennesket forblir hva det er: en fiende både av sin Gud og sin neste. Selv den beste oppseding kan ikke endre på dette. Det er altså ikke hans oppgave å stille opp utopiske mål, selv om nettopp den pedagogiske litteratur er fylt av utopiske tanker om menneskets fullendelse og forløsning. Det mennesket som oppsederen har med å gjøre, er et syndig menneske, Guds falne skapning. Oppsederen kan ikke gripe inn i den Hellige Ånds gjerning: gjenfødelsen, nyskapingen av mennesket.

Og likevel er oppsederens tjeneste til nytte. For Gud lar ikke det falne menneske gå fri kravene i sine bud (1 Mos. 4, 7—9; 9, 6. Rom. 2, 15. Åpb. 20, 12—13). Fullkomment kan ikke det

naturlige menneske oppfylle budene. Det ville forutsette den fullkomne gjenfødelse ved den Hellige Ånd. Men Gud vil ha menneskets tjeneste og lydighet også der hvor en beveger seg i det foreløpige, ufullkomne, i den ytre ytelse. Den reformatoriske teologi erkjenner klart grensene for denne iustitia civilis, eller iustitia externorum operum (borgerlig rettferdighet; de ytre gjerningers rettferdighet). Den samme teologi erkjenner imidlertid også like klart nødvendigheten av denne ytre rettferdighet i den falne og kaos-truede verden. Hva det naturlige mennesket kan prestere, står alltid under Guds ubetingede krav og ubønnhørlige dødsdom. Hvordan Gud bestemmer over, ordner med, det falne menneske kan derfor bare forstås i sammenheng med esjatologien, i sammenheng med Kristus-hendingen, som opphever døden og dommen.

Men i alle tilfelle er oppsedingen innenfor sitt område både nødvendig og mulig. Oppsederen er her den levende Guds medarbeider og tjenestemann. Gud prisgir ikke det falne mennesket til kaos, elendighet og selvutslettelse, men gir det den hjelpen det trenger for å kunne leve i denne verden. Altså er oppseding ikke annet enn hjelp, slik 1 Mos. 2, 18 taler om det. Det midlet som tas til hjelp, er Guds bud, immota et immutabilis Dei voluntas. Målet for denne oppsedingen er livet under ansvar, dvs. et liv i ansvar for Gud og hans dom, i ansvar for nesten, og i ansvar for alle skapte ting, som mennesket får med å gjøre. For nettopp det gjør mennesket til menneske, at det har et personlig forhold til den Gud som taler til ham og krever svar fra ham, og at det er beredt til å la seg kalle til ansvar. Denne oppseding under Guds bud er noe ganske annet enn å virkeliggjøre filosofiske eller psevdo-kristelige dannelsesidealer. Her blir ikke den unge formet etter et idealt menneskebilde, men her blir det gjort alvor av at den allmektige Gud er Herre over alle mennesker, og at hans nyttige lov blir gjennomført i dem og ved dem.

At dette oppsedingsarbeidet skjer innen den uforløste verden, kommer særlig klart til syne på ett punkt: Oppsedingen kan ikke gi avkall på straffen og tvangen som midler. Slik som staten bare kan bestå ved ytre tvang, slik kan nok en straff-fattig oppseding tenkes, men ingen straff-fri oppseding. Det en kan gjøre for å «humanisere» pedagogikken, skal selvfølgelig gjøres. Men å se helt bort fra tvang og straff ville være en utopi og en stor urett mot barna. For det mennesket som en oppseder har med å gjøre, er ingen helgen, men en opprører som Gud selv har stilt under tukt og straff. Oppsederen tilkjenner barnet ære og menneskeverd nettopp ved å påtale skyld og straffe feiltrinn. Han fratar barnet dets

ære, dersom han søker å forklare skylden utelukkende som arv, sykdom, anlegg og innflytelse fra omverdenen.

Så langt er det mulig å forstå oppsederens tjeneste som et ledd i de ordningene som Gud har forordnet for den falne menneskehet ved sitt verdslige regimente, for å holde den i live med tanke på den esjatologiske frelseshending. Det betyr at vi ikke kan se på oppsedingen som en oppgave innen oppholdelsesordningene isolert. Guds verdslige regimente oppretter ikke en statisk, uforanderlig verdensordning. Det må forstås som noe som er tilordnet med sikte på Guds åndelige regimente. Først i dette finner frelseshendingen sitt egentlige telos, sitt mål og sin ende.

Etterat Kristus er kommet inn i verden, og mennesker blir døpt til hans navn, finnes oppseding ikke bare i det verdslige, men også i det åndelige regimente. Vi må derfor svare på dette spørsmålet: Hva skjer i oppsedingen, der hvor mennesker lever under Guds åndelige regimente, dvs. under Kristus, under hans Ord og i hans menighet? Hva blir av den grunn endret i oppsedingen, og hva nytt kommer til?

Der hvor en oppseder lever under Kristus, vil han bli et vitne om evangeliet for barna. Kristi kjærlighet, som han selv lever av, vil stadig mer gjennomtrenge hans oppsedingsarbeid som et skapende prinsipp. Han gjør arbeidet sitt i «Herrens tukt og formaning» (paideia kai nuthesia Kyriu, Efes. 6, 4). Han kan ikke se bort fra at han står i tjeneste hos den oppstandne Kristus, og derfor må tjene barna, ikke bare som verdslig oppseder, men også som Kristi budbærer.

Denne tjeneste overfor barna, under det åndelige regimente, utføres i forskjellige former.

Den første og mest elementære er å meddele budskapet. «Hvordan kan de tro det som de ikke har hørt noe om?» (Rom. 10, 14). Denne vitnetjeneste vil oppsederen oftest gjøre i bestemte timer som er avsatt til dette. Det kan være religionsundervisningen i skolen, andakten i heimen. Denne meddelelse av budskapet kan aldri gis i objektiv nøytralitet, men bare som personlig vitnesbyrd av læreren. En undervisning som ikke har lærerens personlige overbevisning bak seg, er ikke bare farlig for unge, men tilmed direkte skadelig. Det utelukker ikke at religionslæreren på visse alderstrinn, særlig da hos elever i pubertetsalderen, viser tilbakeholdenhet, og respekterer de unges frihet til personlig avgjørelse. Men det er en pedagogisk forholdsregel, og ingen prinsipiell nøytralitet overfor Kristus-budskapet.

Alltid når vi stiller oss til tjeneste for den levende Kristus for

å bringe hans Ord videre, krever han av oss at vi setter hele vår person inn, ikke bare på prekestolen, men også i skolestuen og i heimen. Dette forlanger han like mye av læreren som av presten.

Denne forkynnertjenesten øves ikke bare i bestemte timer, men minst like så nødvendig og virksomt overalt hvor trosspørsmål tilfeldig, utilsiktet og uventet dukker opp. Det vil si i de forskjelligste undervisningsfag i skolen, og i alle tenkelige situasjoner i samlivet. Heller ikke her kan læreren skyte seg inn under at nå er det ikke religionsundervisning. Han må alltid være beredt til å trenge inn til sentrum i trosspørsmålene, når han er i samtale med unge.

Til forkynnelsen av Ordet må så forbildet i kristenlivet komme. Uten det konkrete kristenlivet forblir ordene bleke, abstrakte, akademiske og utroverdige. Denne forbilde-oppgaven må ikke forstås som noe som i første rekke er individualistisk (personlighetstanken), og slett ikke noe etisk (opplysningstiden: forbilde). Et kristent eksempel er noe helt annet enn et sedelig forbilde med vakre handlinger. Det er tvert om sammen å leve av syndenes forlatelse. Og kristelig forbilde begrenser seg ikke til en enkelt, isolert religiøs personlighet, men er noe som realiseres i fellesskapet.

Alt dette kommer klart fram når vi ser på det gammelkirkelige katekumenat. Katekumenene mottok ikke bare sin undervisning. De ble samtidig tatt inn i det samlede kristne menighetsliv. Framfor alt da i gudstjenesten, i den felles sang, i bønn, lytting til Ordet, i offer og takk. De tok del i menighetens åndelige liv, også mens de ennå ikke hadde tenkt gjennom og tilegnet seg alle troens ledd. Undervisningen var bare en del av et omfattende livs-fellesskap, som de ble opptatt i.

Den samme vegen går også den kristelige oppseding i heimen. Foreldrene venter ikke til de kan forklare barna alt rent forstandsmessig, men de tar helt fra begynnelsen barna med i bønn, sang, lesning og lytting til Ordet. Barna lever opp i en husmenighet, der alt som er skikk og bruk, alt som er rett og urett, selvfølgelig eller utenkelig, blir overtatt som gyldig. Det betyr at øving og tilvenning i den kristelige oppseding både i tid og i dybdevirkning går foran og er undervisningen overlegen.

Skal budskapet bli til noen livsvirkelighet for skolebarnet, trenger det en helhetlig verden, der troen leves. I denne verden må barnet få vokse inn, rolig og uforstyrret. Derfor må vi stille dette alvorlige spørsmål til vår skole: I hvilken utstrekning er skolen i stand til å formidle denne atmosfære som hører til en levende menighet? Den forstandsmessige undervisning i de kristelige tros-

ledd er nemlig ikke nok. Videre må en spørre om ikke den åpenbare og omfattende goldhet over religionsundervisningen henger sammen med at den levende kristne skolemenighet mangler.

Til sist må vi også vise den uoverskridelige grense for en oppseders arbeid innen det åndelige regimente. Det som her skjer, kan ikke beherskes ved en eller annen ypperlig metode. Det er den Hellige Ånds suverene skaperverk (Johs. 3, 8). Gjenfødelsen til tro er en skaperakt av Gud, og denne kan selv den beste oppseder ikke råde over. Oppsederen kan nok utvikle de «religiøse anlegg» som er for hånden, men kan ikke oppdra barnet til tro der Guds Ånd ikke gjør sin gjerning. Han vet ikke hvem av de barna han har med å gjøre som engang vil komme til tro. Men han tør tro at Guds ord ikke vender tomt tilbake.

Av hensyn til den tankemessige klarhet var det nødvendig å skille klart mellom oppsederens arbeid under det verdslige regimente, og arbeidet under det åndelige regimente. Men det betyr ikke at disse to regimentene, tjenestene og pliktene er skilt fra hverandre i det virkelige liv. Begge de tjenestene som oppsederen her yter, både den verdslige og den åndelige, utøves i virkeligheten i den intimeste forbindelse og gjensidige innflytelse. Begge har de sin siste enhet i kjærlighetens tjeneste. For også lovens embete må øves for kjærlighetens skyld. Både lovens og evangeliets tjeneste er nødvendige for oppsederen. De er ikke identiske; de må ikke blandes sammen, men heller ikke adskilles.

Dermed skulle vi ha dannet oss et kort omriss av hva den evangeliske teologi har å legge fram til prøving og overveielse i den tiltrengte drøfting med moderne oppsedingsvitenskap. Vi er overbevist om at denne drøftingen nettopp i dagens situasjon er en nødvendighet. Og begge sider, både pedagogene og teologene, burde skaffe tilveie de nødvendige forutsetninger for en gjennomføring av denne drøftingen. Best egner konferanser over flere dager seg. Da har en tid til drøfting i grupper og kan også møtes som mennesker. Men også små, lokale arbeidsfellesskap med felles bibelarbeid, foredrag og samtaler kan bety meget. For disse kan kalles sammen uten større bruk av tid eller penger, og med en viss regelmessighet. I et hvert fall synes det oss å være på tide at de gamle, tilstivnede frontene mellom oppsedingsvitenskap og teologi blir oppgitt, og at foreldede misforståelser blir skjøvet til side. Derved kan mulighetene for et levende og fruktbart møte sikres. Uten tvil vil dette være til stor nytte for begge parter.

NORSK SALMESANG

H. Blom Svendsen, Norsk Salmesang. Revisjon av Landstads og Nynorsk Salmebok. Bibliotheca Norvegiæ Sacræ X. 1954.

Til sine to fortjenstlige tidligere arbeider under fellestitelen Norsk Salmesang har sokneprest H. Blom Svendsen nå føyet et tredje. Mens det første bind behandlet «Arven fra gammel tid» og det andre «Landstad og Hauge», dreier det siste seg om revisjonen av Landstads salmebok og om Nynorsk Salmebok.

Det er nu snart en menneskealder siden den reviderte Landstad ble autorisert (1924) og nesten like lenge siden Nynorsk Salmebok ble godkjent til kirkebruk (1925). Det hele er kommet så på avstand at de fleste ikke mer reflekterer over det, og tiden skulle være inne til en historisk fremstilling av hvorledes de omtalte salmeverk ble til og til en objektiv vurdering av dem som kirkesalmebøker. Blom Svendsen fortjener derfor stor takk fordi han har tatt på seg denne oppgave og gitt en så utførlig og livfull skildring av den historie som ligger bak autorisasjonen.

Alt året etter at Landstads verk var autorisert (1869) begynte folk å skrive om revisjon, og Blom Svendsen forteller derfor først om de krav som ble reist om revisjon i tiden 1870—1890, og videre om revisjonsaken 1900—1908. Her kommer *Gustav Jensen* inn i bildet. Det var ved kgl. resolusjon 23. sept. 1908 det ble overdradd ham «at utarbeide en revidert utgave av Landstads Salmebog». Men det kom til å ta nesten like lang tid som selve salmeboken hadde krevd innen den reviderte utgave ble endegyldig autorisert, nemlig ca. 16 år. Jeg sier «endegyldig», for merkelig nok ble L. R., som det opplyses i hvert nytt opplag av boken, gjenstand for to godkjennelser til kirkebruk, først 8. okt. 1920, så 15. febr. 1924. Den lange forhaling av revisjonsarbeidet skyldtes ikke bare den omstendighet at Gustav Jensen nå var blitt en gammel mann, men,

som Blom Svendsens fremstilling viser, den tautrekning som fant sted mellom ham og den i 1916 nedsatte bedømmelseskomité. Denne nøyde seg ikke med å komme med forslag til delvise forandringer i Gustav Jensens utkast (trykt 1915), men framla i trykken en innstilling som nærmest fikk karakteren av et nytt salmeboksforslag (s. 79). Det er forståelig at Jensen var skuffet, og at han stort sett holdt på sitt eget. Men det er en lite lystelig historie å lese om de forhandlinger som bl. a. er karakterisert ved overskriftene «Misforståelse» og «Nedtrukne gardiner» (s. 84 og 85). Også koralblokkomiteen, som var nedsatt allerede 1916, og innføringen av den nye rettskrivning (av 1917) bidro til å komplisere saken. Gustav Jensen døde i 1922 og opplevde således ikke å se det endelige resultat av sitt møyefulle arbeide.

Langt lettere enn den reviderte utgave av Landstad kom Nynorsk Salmebok til verden. Gustav Jensen hadde gjort så pass store innrømmelser til den nynorske salmediktning at man hadde ventet at målfolket foreløpig ville ha slått seg til ro. Men i 1921 besluttet likevel styret for Det norske Samlaget å be biskop Støylen sammen med biskop Hognestad og Anders Hovden om å gå i gang med utarbeidelsen av en egen salmebok på nynorsk. Og de arbeidet så iherdig og raskt at manuskriptet alt var ferdig i begynnelsen av 1925. Høsten samme år nedsatte departementet en bedømmelsesnevnd, og dennes uttalelse var så velvillig at Nynorsk Salmebok allerede den 18. desember 1925 ved kgl. resolusjon ble godkjent til kirkebruk (s. 111). Etter å ha redegjort for hvordan den nye salmeboken var blitt til tilføyer Blom Svendsen en særskilt karakteristikk og vurdering av de tre salmediktere som har satt sitt grunnpreg på Nynorsk Salmebok, Blix, Hovden og Støylen, og i et siste avsnitt betitlet «Hymnologisk karakteristikk» kommer han inn på mer prinsipielle spørsmål som f. eks. forholdet mellom gammel tradisjon og nye tiders krav, oversettelser av eldre salmer og inndelingen av stoffet (s. 142—151). Bokens verdi forhøyes også ved en rekke interessante bilag (s. 152—166) og et person- og et salmeregister.

Blom Svendsens «Norsk Salmesang III» utmerker seg ved de samme gode egenskaper som de foregående bind av verket. En føler seg på trygg grunn når det gjelder den kildemessige fundering av framstillingen og de historiske fakta. Han kan også den kunst å fortelle underholdende og med lune; de mange sitater tjener ikke bare som dokumentariske belegg, men også som krydder. Lengst forglemte og ofte vanskelig tilgjengelige artikler i aviser og tidsskrifter er trukket fram i hans bok, men også notiser

som bare en arkivmann som Blom Svendsen har gjort bekjentskap med (sml. bilagene). Man merker seg også med glede den dype kjærlighet til salmediktningen som hans arbeide er båret av, og den forståelse han viser for de forskjellige salmedikteres egenart.

Allikevel synes det meg at det skorter på den rette sympati når det gjelder Gustav Jensen. Forfatteren roser ham riktignok i høye toner som predikant, men han har ikke meget godt å si om ham i den forbindelse det i denne bok er tale om. Det kan vel ikke nektes at Jensens salmeboksutkast skuffet mange berettigede forventninger, og at bedømmelseskomiteens forslag betød en avgjort forbedring som han burde ha tatt mer hensyn til. Men komiteen kunne ikke med rette forlange å ha det siste og avgjørende ord. Det var av Kongen uttrykkelig overdradd Gustav Jensen «å utarbeide en revidert utgave av Landstad», og når en sammenlikner forholdet mellom Landstad selv og den daværende bedømmelseskomité (se Norsk Salmesang II s. 53 f.), kan en ikke undres så meget på at Jensen var stedig.

Når en rekke av bedømmelseskomiteens medlemmer ga så bitre uttrykk for sin skuffelse over at deres forslag ikke var godtatt, fortjener Hovdens votum å hitsettes: «Vårt komitéarbeid hev visseleg ikkje vore fåfengd, og G. Jensen hev ikkje annullert det. Hans utkast var ikkje dårleg, og vårt var ikkje fullkome. Han hev arbeid med det i 6—8 år, me berre nokre månader av og til.»

Og med hensyn til Jensens egne bidrag til den reviderte salmebok ville det dog ha vært på sin plass ikke bare å påpeke manglene, men også å fremheve deres positive verdier, navnlig når det gjelder oversettelsene. Jensen har da virkelig skrevet andre gode salmer enn «Det skal ei skje ved makt og kraft», og et uttrykk som det på s. 59 om salmer til de nye tekstrekker «Så måtte han selv sette seg ned og starte salmefabrikk» er uverdig.

Blom Svendsens undervurdering av Gustav Jensens egne salmebidrag henger for øvrig sammen med hans prinsipielle syn på den art av salmediktning som de fortrinsvis hører til. Det skal vi nedenfor komme tilbake til.

Det er allerede fra kyndig hold (L. Ånestad) blitt kritisert at det mest karakteristiske ved Jensens salmebokutkast skulle være at han «søkte å føre bedehuset inn i kirken» (s. 54). Nå har Blom Svendsen rett i at han har søkt å finne den syngende menighet også i de åndelige sangbøker. Men Blom Svendsen, som selv tidligere har skrevet også om Hauges salmebok, burde ikke ha forsømt å gjøre oppmerksom på at svært mange av de nye salmer i den reviderte Landstad er hentet fra Hauge.

Når det gjelder en forfatters verdidommer, vil slike ikke bare bero på forskjellig smak, men — om de skal ha mer enn subjektiv betydning — på den målestokk som man legger på salmene. Blom Svendsen gir en fin og stort sett treffende karakteristikk av Nynorsk Salmeboks hovedforfattere. Men med hensyn til oversettelsene synes han meg å spørre for meget etter deres evne til å gjengi originalforfatterens individualitet. Her må man erindre hva Gustav Jensen med rette sier, at der er forskjell på en salme og andre litterære frambringelser, hovedhensynet må være at salmen blir tilgjengelig for menigheten (anført s. 72 f.).

Deler man gudstjenesten i to, det sakramentale og det sakrificielle, da hører salmesangen ganske visst til den siste del, for så vidt den er menighetens henvendelse til Gud i sangoffer: bønn, lov og takk og bekjennelse. Men den nevnte deling må ikke oppfattes mekanisk. Presten på sin side er tillike forbeder, og menigheten utøver det alminnelige prestedømme hvortil hører at den preker for seg selv. Jeg kan derfor ikke være enig med Blom Svendsen når han i det hele har imot lære- og forkynnelsessalmer og derfor er så kritisk innstillet overfor enkelte av våre evangeliesalmer at han endog vil forvise en så klassisk salme som Grundtvigs «Løft hoved op, all kristendom» (L. R. 81) fra gudstjenestesalmene til en annen avdeling av salmeboken (s. 147). Da må det være noe galt fatt med målestokken! En kunne i det hele ha ønsket at forfatteren hadde vært mer tilbakeholden i sine verdidommer. Det er ikke i det hymnologiske, men i det historiske han har sin egentlige styrke.

Olaf Moe.

DANSK LITTERATUR

Danmarks Kirker. Udgivet af Nationalmuseet, København, hefte 3 og 4. (G. E. C. Gads Forlag. Kr. 8,50 pr. hefte.)

Hefte 3 og 4 af Nationalmuseets værk om Københavns kirker omhandler *S. Petri Kirke,* den tyske kirke i København, en af de kirker i København, om hvilke man med sikkerhed kan sige, at den kendes af turister, da den i almindelighed anses for at have det smukkeste af tårnene i «byen med de smukke tårne». Har man set det tårn og glædet sig over det, vil man også med interesse læse om det i nærværende værk. Kirken er i årenes løb blevet hærget af to brande, i 1728 og ved Københavns bombardement 1807. Værst gik det ud over bygningen i 1728. Og dog kan vi i dag glæde os over det smukke spir, kirken fik efter den store brand i 1728. Ved bombardementet i 1807 gik det især ud over kirkens indre, tårnet blev ikke beskadiget.

Efter mange og lange overvejelser, som navnlig gik ud på, hvordan pengene skulle skaffes til veje, bestemte S. Petri Kirkes ældste sig for et projekt til et nyt spir i 1755. Projektet var udarbejdet af et fremtrædende medlem af den tyske menighed, tømmermester Boye Junge.

Men der er andet at sige om S. Petri Kirke end det smukke tårn. Gravminderne fortælles der også om i disse hefter, og det er som at læse blade af den tyske menigheds historie i København.

Samme værks hefte 3 og 4 af *Haderslev amt.* (Pris kr. 7,— pr. hefte.)

For folk, der vil studere dansk kirkearkitektur, kunst og kirkelige symboler er »Danmarks Kirker« *værket.* Man oplyses heri om alle tekniske detailler, og til støtte af teksten vrimler værket med de skønneste illustrationer. For blot at anføre ét eksempel på, hvor godt billedmatrialet er, skal vi henvise til skildringen af *Aller*

Kirke s. 260—63. Det drejer sig her om skildringen af kirkens romanske sydportal. Søjlebaserne er prydede med relieffer, hvis tydning ikke overalt er klar. Portalen blev i 1856 tegnet af Heinrich Hansen, som gengav relieffet på den ene søjlebase som et kors. Nationalmuseet præsenterer os nu for et fotografi, optaget i 1951, som tydeligt viser, at relieffet forestiller en mandsperson med udbredte arme.

Af andre interessante ting i disse hefter må nævnes afsnittet om *Christiansfeld* og Brødremenigheden.

»*Kirkens Venner«s Korrespondance.* Af Kirkefondets Forhistorie. Ved P. Helweg-Larsen. (Teologiske Studier nr. 15. G. E. C. Gads Forlag, København.) 191 sider. Kr. 11,—.

Det københavnske Kirkefond er kendt også uden for København, ja uden for Danmarks grænser. Vore brødre i Norge og Sverige kender det. En bog som denne vil derfor kunne regne med interesse også i Norge. Men selv om man ikke kendte eller sympatiserede med dette foretagende, ville man alligevel ikke kunne undgå at fængsles af denne række dokumenter, der for første gang præsenteres for offentligheden. Det er et stykke af Danmarks kirkehistorie — og ikke det mindst interessante — fra en så sen tid, at mange endnu levende vil mindes det.

»Kirkens Venner« var en kreds af fem unge mænd i trediveårsalderen, som trådte i korrespondance sidst på året 1888 for at udveksle tanker »angående kirkens og menighedslivets tilstand, mangler, opgaver og muligheder, alt under bøn . . .«. Korrespondancen førtes i en protokol, der cirkulerede mellem de fem. Den varede i tre år. Som synligt resultat af den fremstod Det københavnske Kirkefond.

Det er denne korrespondance, der nu fremlægges for læseverdenen. Provst *Helweg-Larsen,* der i mange år var Kirkefondets sekretær, har besørget udgivelsen og forsynet bogen med et i vore dage påkrævet og særdeles velskrevet forord. I dette forord bliver læseren bl. a. præsenteret for de fem »venner«: Overbibliotekar, dr. phil. *H. O. Lange,* professor i statsvidenskab *Harald Westergaard,* dr. med. *P. D. Koch,* pastor *Julius Friis Hansen* og stiftsprovst *Henry Ussing.*

At røbe noget af indholdet af denne korrespondance i en kort anmeldelse, vil være uret. Den skal læses i sammenhæng. Kun så meget skal siges her, at den tro, brændende nidkærhed, opfindsomhed og energi, som lyser ud af disse unge mænds breve har bud også til kristne i vore dage.

Søren Holm: Religionsfilosofi (Nyt Nordisk Forlag, København). 483 s. Kr. 22,—.

Søren Holm, professor i teologien og dr. phil., har sit eget ansigt, og han er en meget produktiv forfatter. For to år siden udkom hans »Religionsfilosofiens Historie« i to tykke bind på hver ca. 600 sider. I år har han utsendt sin egen religionsfilosofi. Det vil utvilsomt gå med den som med meget af, hvad han ellers skriver og siger: Den vil blive diskuteret og modsagt.

For særpræget er den. I visse henseender kan den vel kaldes reaktionær. Han griber tilbage til de Ritschlske og de Krarupske »ærdidomme«, og derudfra søger han et opgør med historiefilosofien og den dialektiske teologi.

Religionsfilosofien har en plads, hedder det, og forf. bestemmer dens plads på den måde at han (s. 17) betegner den som »den filosofiske disciplin, der ser tilværelsen under religionens synsvinkel, og ikke f. eks. under videnskabens, moralens, kunstens eller rettens synsvinkel«. Religionsfilosofi er filosofi, hedder det — i modsætning til Geismar: »Hvis det ikke kan anvises religionsfilosofien en nødvendig plads i filosofiens system, vil religionen heller ikke kunne opretholdes som en selvstendig og nødvendig indstilling over for tilværelsens totalitet« (s. 77).

Hvad er nu religionsfilosofiens opgave? Foruden at give religionen gyldighedsbestemmelse skal den kritisk prøve forestillinger og begreber fra de positive religionsformer, f. eks. undere, åbenbaring, mystik, gudsbegreberne og gudsbeviserne, forholdet til historien, kunsten og meget mere (s. 84). Hermed er bogens indhold angivet.

Holms »Religionsfilosofi« er en lærebog, og forf.s pædagogiske evner synes hævet over enhver tvivl. Stilen er klar og bred. Der er mange gentagelser, men det er ingen skade til i en lærebog. Særpræget er den som nævnt også, hvorfor man gerne læser den. Dog ikke, når det særprægede går så vidt som til at præge citater: Side 307 anføres et citat fra en ikke ukendt Grundtvig-salme. Grundtvig skrev (i salmen »Hyggelig, rolig«): »når under sang med dit vingede ord sjælen af by over stjernerne foer«. Og ikke som Søren Holm: når over sky med Guds vingede ord . . .!

Niels Knud Andersen: »Confessio Hafniensis« (G. E. C. Gads Forlag 1954, København). 473 sider. 24 kr.

Nærværende bog er en doktordisputats. Det er et omfattende arbejde, der er nedlagt i denne bog. Danmarks reformationshistorie har igennem den sidste halve snes år været genstand for forf.s

studier. I 1945 offentliggjorde han en artikkel i Dansk Teologisk Tidsskrift om »Peder Palladius i Wittenberg«, og i 1947 samme sted en artikkel med samme titel som disputatsen.

Forf. har givet sin bog undertitlen: »Studier i den begyndende reformation«. Og det må siges at være en meget rimelig fremgangsmåde, når man vil trænge ind i den danske reformations væsen, da at gribe fat om den københavnske bekendelse af 1530. Symboldannelse er et af kendetegnene på nybrud i kirkens historie. Rimeligt nok; den nye kirke trænger til at formulere sin tro dels af hensyn til sine modstandere og kritikere, dels af hensyn til sig selv og den for sin fortsatte eksistens nødvendige selvbesindelse.

Efter en indledning, hvori forf. gør rede for den litteratur, der findes om emnet, samt for de optryk, der findes af de 43 københavnske artikler, meddeles bekendelsens ordlyd efter originaltrykket da disse optryk langtfra er fejlfri. Efter en oversigt over »Den protestantiske bekendelsesdannelse indtil 1530« og en skildring af Herredagen i København 1530, følger derpå bogens hoveddel: en dybtgående analyse af artiklernes teologiske indhold. De synspunkter, »prædikanerne« fremsætter i artiklerne, gøres til genstand for en nøje undersøgelse og sammenligning med tidligere eller samtidige protestantiske bekendelsesskrifter og frem for alt med Luthers egne synspunkter. Det resultat, forf. kommer til, er, at bekendelsesskriftets kristendomsforståelse viser større lighed med, hvad forf. kalder »den humanistiske reformationstype« end med Luther selv. I virkeligheden peger forf. på store afvigelser mellem Luther og de danske lutheraneres bekendelse i 1530. »Kristendommen er«, hedder det s. 428, «for prædikanterne dog stadig en lov. Bibelens indhold er Guds ord, Guds bud, Guds befaling, Guds lov og vilje, Kristi lov og lære etc. Karakteristisk er den hyppige anvendelse af disse typiske senmiddelalderlig-humanistiske udtryk. Bibelen eller Guds ord er, som også for middelalderen, den usvigelige sandhed, den sikre vejviser til saligheden, men ordet er ikke som for Luther det, der i sig selv bringer og skænker nåden: det er sandhedskilde, ikke nådemiddel.«

Det er et ganske nyt synspunkt, forf. her fremsætter. De, som tidligere har behandlet spørgsmålet, fælder en anden dom. Oskar Andersen f. eks. er af den mening, at artiklerne giver udtryk for ganske den samme evangeliske opfattelse som Den augburgske Konfession, ikke fordi der er et indbyrdes afhængighedsforhold mellem dem, men fordi begge bekendelsesskrifter øser af samme kilde. På samme linje ligger de danske kirkehistorikere Fabricius, Neiiendam og Severinsen. Ligeledes Alfr. Th. Jørgensen, der heri

finder »ægte reformationstanker, som Luther ville have lært og prædiket i Wittenberg.«

Det er imidlertid, som om forf. imod slutningen af sin bog, selv har en fornemmelse af, at han har trukket linjerne rigelig skarpt op. Han siger: »... dette synspunkt må dog ikke overbetones eller stå alene. Der kommer herved en vis skævhed over undersøgelsen, som hænger sammen med selve den videnskabelige arbejdsmetode, analysen.... Vel er det sandt, at prædikanterne i en række lærepunkter, ja i hele deres kristendomssyn afviger fra Luther, men set fra et andet synspunkt er de naturligvis også enige med Luther...« Det er en rigtig kritik, forf. her øver over sig selv! Gennem sin metode, der er meget skematisk, får han rubriceret de 43 artikler i forhold til datidens øvrige protestantiske bekendelseslitteratur, og på den måde kommer den ikke i rubrik sammen med Luther. Men der forekommer mig at være endnu to årsager hertil. For det første den måde, hvorpå forf. læser Luther. Som bekendt har man læst Luther på forskellig måde til forskellige tider. For det andet, og det er det viktigste: forholdene herhjemme i 1530, de forudsætninger, der bestod for en evangelisk symboldannelse på det tidspunkt. Forf. bemærker selv, at kontakten herhjemmefra med Wittenberg endnu på det tidspunkt var ret svag. Men jeg tænker også på den omstændighed, som skabtes ved selve skriftets fremkomst til Herredagen i København. Det, der her bl. a. stod på dagsordenen, var iværksættelsen af en evangelisk kirkeordning, afskaffelse af misbrug og gammel overtro, og disse forhold har vel også måttet præge den bekendelse, prædikanterne aflagde. Er det ikke snarere et sådant synspunkt, der klinger igennem artiklernes brug af udtrykket »Kristi lov og lære« og lign. Behøver man udelukkende — som forf. — i disse udtryk at se »en senmiddelalderlig-humanistisk« kristendomstype? Endelig må vi heller ikke overse, hvor klart evangelisk sådanne artikler som nr. 7, 25, 27 og 29 taler om synd og nåde.

Ovennævnte indvendinger er ikke fremført for at sætte nogen plet på bogen, men kun i sagens interesse og som spørgsmål. Det er et i enhver henseende imponerende arbejde, der her foreligger, og det vidner om en glædelig grøde i dansk kirkehistorisk forskning. Hermed være det anbefalet norske læsere.

Jordt Jørgensen.

KIERKEGAARDIANA

Hundreårsdagenfor Søren Kierkegaards død er blitt behørig feiret rundt omkring i verden ved artikler i pressen og i tidsskrifter. Som naturlig er har også det danske Søren Kierkegaard Selskabet (stiftet 1948) villet feire jubileet ved en særegen publikasjon, «Kierkegaardiana» (Munksgaard, København 1955, 129 s. dan. kr. 16,—), lagt opp som begynnelsen til en tidsskriftserie.

Her er samlet en rekke vektige artikler som gir interessante bidrag til forståelse av Kierkegaards varige betydning. Dr. phil. G. Malantschuk behandler Kierkegaards «Teori om Springet og hans Virkelighedsbegreb», Cand. mag. Arild Christensen skriver om Romantismens og S. K.'s Opfattelse af Lidelse, Cand. theol. Marie Thulstrup har en artikkel om Kierkegaards «onde verden», Professor N. H. Søe konfronterer Karl Barth og Kierkegaard med hinannen, Kordegn Olaf Kierkegaard skriver om S. K. og hans Slægt, Landretssagfører K. Bruun Andersen bidrager med en artikkel om K. og jøderne.

I en «Kritisk sektion»behandler universitetslektor Johs. Sløk (Aarhus) tre Kierkegaard-tolkninger (Søren Holm, K. E. Løgstrup, Knud Hansen), professor, dr. theol. Valter Lindström (Åbo) har en artikkel «Eros og agape i K.'s åskådning, reflexioner kring Per Lønnings «Samtidighedens Situation» og Cand. mag. Niels Kofoed skriver om K.'s romaner.

Lindströms bidrag er jo av særskilt interesse for norske lesere. Han gir Lønning full honnør: Han «har inte skytt någon möda då det gällt att diskutera de skiftande sammanhang i K.'s tankevärld, i vilka samtidighetstanken ingår som ett väsentlig ferment. Med beslutsamhet och djärvhet arbetar han sig fram till övergripande synspunkter och tesartade formuleringar. Därjämte visar han en ovanligt stor beredvillighet at diskutera — och kritisera — andra K.-forskares åsikter.» På den annen side avlegger Lindström Lønning en gjenvisitt med selvforsvar overfor den kritikk han har øvet over ham i sin bok. Av de øvrige Kierkegaardiana-bidrag har jeg som teolog med spesiell interesse lest Marie Thulstrups om forskyvningen i K.'s oppfatning av verden etter 1848, og Søes om Barths avtagende beundring for Kierkegaard.

O. M.